

世纪前沿

History and Social Theory (second edition)

[英] 彼得·伯克著

Peter Burke

姚朋 周玉鹏 胡秋红 吴修申 译 刘北成 修订

历史学与社会理论

(第二版)

上海世纪出版集团

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com



世纪前沿

History and Social Theory (second edition)

[英] 彼得・伯克著　　Peter Burke

姚朋　周玉鹏　胡秋红　吴修申 译　刘北成 修订

历史学与社会理论

（第二版）

上海世纪出版集团

历史学与社会理论

（第二版）

[英] 彼得·伯克 著　姚朋　周玉鹏　胡秋红　吴修申 译　刘北成 修订

世纪出版集团　上海人民出版社

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

中译本前言

自20世纪70年代末以来，西方史学经历了“新史学”的冷寂之后，无论在史学研究的内容和方法上，还是在表达方式上都有了新的突破。其中，剑桥大学文化史教授彼得·伯克成为引人注目的人物，成为新文化史的旗手。他的代表性著作已译为三十多种文字，译为中文的亦有多种（《制作路易十四》等，在台湾出版）。欣悉刘北成教授带领研究生翻译他的《历史学与社会理论》（1992年英文版），嘱余作中译本前言，兹以下文酬之。

第一次得知伯克的名字是在《新编剑桥世界近代史》的第十三卷上，即这部巨作的终卷。他对整个近代历史进程的宏观哲学把握给人留下极其深刻的印象，以后又陆续读到他的一些著作。初识伯克却是数年前在英国苏塞克斯大学的一次巧遇，当时他正在作一次文化史的讲座。他身材瘦小，衣冠不整，穿着一件旧黑上衣，上面还有一个莫名其妙的商标，给人的感觉是全然不修边幅，全身处处棱角突出。不过最令人注意的是他有一双明亮和清澈的眼睛。从一开讲他就把眼睛直瞪瞪地朝着天花板，直到讲完才把目光移向听众，露出了羞涩一笑。然而，他那睿智的观点和典雅的语言却始终紧紧地吸引着大家。应我们的邀请，彼得·伯克于1999年9月来华访问，先后在北京大学、南京大学和复旦大学作了关于新文化史的讲座。

彼得·伯克是剑桥大学伊曼纽尔学院文化史教授，1937年生于一个爱尔兰天主教徒的家庭。从伦敦北区一个耶稣派中学毕业后，他考入牛津大学的圣约翰学院，师从于著名的中世纪文化史学家基思·托马斯。这个学院正在崭露头角并以研究早期近代欧洲史而出名的历史学家克里斯托夫·希尔和劳伦斯·斯通无疑对他产生了很大的影响。大学期间，伯克曾服役18个月，到新加坡的一个地方政府任职员。在回忆这段经历时，伯克说这是他第一次有机会同不同种族的人相处，特别是与当地的马来人和华侨共事，胜过选修一门文化人类学的课程。在圣约翰学院，伯克感兴趣的主题是意大利文艺复兴时期的诗歌和艺术作品，阅读了瓦萨里和马基雅维利的意大利原文著作，并在当时牛津大学围绕着维特根斯坦哲学思想和语言哲学的激烈辩论中脱颖而出。

从牛津大学毕业以后，伯克留校任教，同年取得圣安东尼学院的奖学金，在著名历史学家、钦定历史学教授特雷弗-罗珀的指导下写作博士论文。他选择的论文题目是17世纪的耶稣会，后来把内容扩大到研究1500至

1700年欧洲史学发展的新趋势。他说，“只有特雷弗-罗珀才有可能把我引上这条道路”。但这篇规模宏大的论文还没有来得及完成，伯克已接到新建的苏塞克斯大学的邀请，任命他为该校的第一批讲师。苏塞克斯大学提出了一个“重组社会科学”的宏伟计划。伯克积极参与和推动了这场教育运动，而这场运动又引导他开始走上崭新的学术道路，探索史学、哲学、社会学、人类学和文学批评的新趋势。

伯克不久就发表了第一批学术成果，包括《文艺复兴》（*Renaissance*，1967年）、《文艺复兴时代的历史观》（*Renaissance Sense of the Past*，1970年）、《文艺复兴时代意大利的文化与社会（1420—1540年）》（*Culture and Society in Renaissance Italy*，*1420—1540*，1972年）、《文艺复兴时代意大利的传统和创新：一种社会学的研究方法》（*Tradition and Innovation in Renaissance Italy: a Sociological Approach*，1974年）、《威尼斯和阿姆斯特丹：17世纪上层社会研究》（*Venice and Amsterdam: a Study of Seventeenth-century Elites*，1974年）。这些著作虽然都是对文艺复兴这个传统课题的讨论，却给了史学界耳目一新的感觉，对旧的史学研究方法提出了挑战。他的《文艺复兴时代意大利的文化与社会》使用了统计学的方法去研究文艺复兴时期600名艺术家。有人认为，美国的克利奥学派在讨论经济起飞或铁路建设的专题上使用的计量方法确实带有挑战性，却无法应用于文艺复兴的研究。然而，伯克成功地回答了这个问题。他说，如果历史学家能够使用计量的表述来证明那个时代来自威尼斯的艺术家确实多于来自佛罗伦萨的艺术家的话，而且其中的大多数有这样或那样的关系或接受过某种教育，那么，为什么不能把文艺复兴陈述得更精确一些呢？事实证明伯克确实是在历史研究中应用计算机技术和传记集合研究（prosopography）的先驱。

伯克对意大利文艺复兴的研究带来的创新精神还表现在他试图寻找“文化”与“社会”之间的联系，识别出文艺复兴艺术作品中带有的社会信息。这种信息不仅仅指艺术作品的创作者试图表达的意图，而且要探索接受者们对作品所携带的信息作出何种想象，也就是说，文艺复兴时代的马基雅维利、瓦萨里、朗世宁和蒙田在文学和艺术创作上扬起了新的风帆，但他们的作品所携带的信息究竟如何打开读者的思路呢？带着这些问题，伯克的著作运用了数学模式去证明当时和后来有哪些人观赏过这些作品，阅读过这些著作，聆听过这些音乐或诗歌，这些读者是些什么人，他们从中获得了哪些信息，这些信息对他们的社会行为产生什么影响，等等。

如果说伯克早期的著作主要集中于对上层社会和文化的研究，例如《威尼斯和阿姆斯特丹：17世纪上层社会研究》系统地研究了563名当地的著名人物，查阅了有关他们的大量档案，比较了17世纪这两座城市的上层阶级，并以此为基础呈现出这两个城市的文化史。那么，以《近代早期欧洲的民众文化》（*Popular Culture in Early Modern Europe*，1978年）为

标志，伯克开始把主题扩大到“民众文化”的研究。伯克的这部著作可以说与金兹伯格的《奶酪与蛆虫》齐名，尽管篇幅小得多。这与他在20世纪70年代末同巴西教育学家和历史学家玛丽亚·露西娅结婚以后从苏塞克斯大学转到剑桥大学，担任伊曼纽尔学院教授有密切的关系。在当时人们普遍把精英文化和民众文化这两个概念相割裂的时候，伯克寻找到了它们之间的联系。伯克认为，16、17世纪，在精英文化和大众文化之间还没有形成对立，在某种意义上，精英文化分享着大众文化。“如果你是一个贵族，你可能会有一个来自农村的仆人，她将唱着民歌伴你入睡。因此，大众文化是每一个人的文化，对所有的人开放的文化。精英同样有另一种文化，主要是对上层社会成年男人开放的文化，进入这一文化的入口必须通过某种学校，如拉丁语学校等，它们只向部分人开放。因此，尽管存在两种文化，但不是一边是精英文化，另一边是大众文化，而是一边是所有人的文化，另一边是部分人的文化。”

伯克还认为史学研究应当努力去填补过去的空白，扩大史学研究的领域。他在《意大利的文艺复兴：意大利的文化与社会》（*Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*，1987年）中开始在特定社会背景下的文化研究。80年代末，他更把注意力从意大利和荷兰的民众文化转向法国的高层政治文化研究，特别是1992年出版的《制作路易十四》（*Fabrication of Louis XIV*，1992年）。这部著作研究了这位太阳王的各种形象是如何创造、接受和传播的。伯克的目标依然是试图寻找这些形象之间的关系以及文化与社会之间的联系，尤其是上层人物与广大公众之间以及原创作中的文化信息与以后的接受者所附加的社会和心理因素。这部著作透露出了一种新的史学思想：他强调他所称的文化“建构”或“创造”。《制作路易十四》体现了这一趋势。他之所以选择“制作”（fabrication）而不是“创造”（invent）一词是为了强调这位国王形象的物质性和集体建构的共同作用。“制作”并不表示路易十四是人造虚构的。就某些方面来说，我们都是人为创造出来的。路易十四之所以不同，不过是因为在制作他的过程中得到特别因素的影响。“制作”表示一种过程，可以传达出发展、演变的意味。路易十四“形象”的制作者是当时的画家、雕刻家、版画家、裁缝师、假发制造人、舞蹈教师、诗人、典礼仪式主持人和设计者等等。一方面，有些人似乎接受了国王表面形象；另一方面，有些人认为国王的光环基本上不过是那些阿谀奉承的人用以欺骗人的把戏。他的《蒙田》（*Montaigne*，1981年）也属于这类研究，探讨了这位16世纪神学家的形象是如何被人们一再创造和接受的。

集彼得·伯克三十余年来的全部著作，为人们描绘了六七个世纪以来欧洲各国的文化史，揭示一部“高级”文化和“民众”文化的创造和被接受的历史，说明了各种社会阶层对待过去的态度。随着这些著作的问世，伯克成为世界知名学者，也使他自己成为一种史学现象，从柏林到布达佩斯，从

剑桥到堪培拉，从巴黎到普林斯顿，从旧金山到圣保罗，从东京到特拉维夫，人们都在讨论着伯克的发现和著作。

当然，从伯克身上我们既看到了突破，也看到了继承。伯克的历史研究从一开始就受到马克思、韦伯和涂尔干的社会和文化理论的影响。当代一些著名的哲学家和人类学家更给了他直接的影响，特别是马克斯·格拉克曼、埃尔文·戈夫曼、诺贝特·埃利亚斯和克利福德·格尔兹。伯克的著作中大量引用了年鉴学派的创始人布洛克和布罗代尔的观点，其文化的概念和研究的领域也得以扩大。继他的《维科》（*Giambattista Vico, 1668—1744*，1985年）之后出版的《年鉴学派论著中的近代早期欧洲的经济和社会》（*Economy and Society in Early Modern Europe: Essays from Annales*，1972年）、《费弗尔论著中产生的新型史学》（*New kind of History*：*from the Writings of Febvre*，1973年）、《法国的史学革命：年鉴学派1929—1989年》（*French Historical Revolution: the Annales School: 1929–1989*，1990年）开始了对西方近代史学，特别是对年鉴学派的系统研究。他对年鉴学派是十分推崇的，却又比年鉴学派更加关注于探讨文化过程的作用，更加关注于文艺复兴时代的艺术作品是如何被后人所接受的。

长期以来，伯克一直在鼓吹一种“新史学”，即新文化史（New Cultural History），意在使用实例研究去扩大历史研究的时间和空间，为史学研究增添社会领域的内容，特别是在方法论上带来了创新。三十年来他一直在欧洲近代早期的文化史领域中奋斗，确实更新了“文化史”的概念，把它演变为对民众态度和价值观念的研究。所谓新文化史，或称社会文化史，经常被视为更广泛意义上的文化转折。他曾从两个角度讨论了它的概念。一方面，新文化史的兴起不是凭单个人突发奇想，而是一场国际性的集体运动的结果。来自不同的国家的许多历史学家参加进来，有美国人、英国人、法国人，又有意大利人和俄国人，如克利福德·格尔兹、爱德华·汤普森、乔治·杜比、卡洛·金兹伯格、阿龙·古列维奇等。他们的研究主题从古代一直延伸到20世纪初，其共同特征是，他们所研究的内容相对于学院派历史学家来说都是全新的，在文化里囊括了政治、饮食、服装、日常语言、身体等许多新主题的系统尝试。这些主题可以大致分为五个方面：一、物质文化的研究，如食物、服装等；二、身体、性别研究；三、记忆、语言的社会历史；四、形象的历史；五、政治文化史，这里不是研究政治事件和制度，而是非正式的规则，如人们对政治的态度、组织政治的方式等。另一方面，新文化史又是置于社会和历史的背景下进行的一种社会学或文化人类学的反思。新文化史学是对旧的“新史学”的反动。更准确地说，它是对两种史学风格的反动，即在六七十年代影响西欧、美国学界的马克思式风格和计量史学风格［包括美国的“克利奥学派”和法国的“系列史学”（histoire serielle）。］它们都推崇一种“科学的”历史学，认为历史的基础是经济和社会，而政治和文化则是某种超结构。历史学家对这种

研究方式和范围所产生的结果很不满意。使用计量方法研究的宏观经济史或宏观社会史在某些学者看来太枯燥，甚至是非人格化的。新文化史学家所追求的是一种更大程度的人类自由，至少他们中的许多人认为文化影响甚至决定政治和经济的行为。总而言之，新文化史认为个人（甚至普通的个人）是历史的主体，而不是客体，他们至少有某种自由的边缘，至少在日常生活和就长时段而言影响着历史的趋势。因此，新文化史呼唤人性在历史中的回归。可以说，新文化史正是为解决与日常经历失去联系的社会史所面临的问题而创造的。尽管这种“文化史”仍处在起步阶段上，却已受到了读者和一部分学者的欢迎。但就正统历史学家而言，伯克所实践的这种历史可能还没有取得合法的地位，因此伯克有时也谈及他的“孤立”。所幸的是，伯克可以运用担任剑桥大学文化史教授的位置去鼓吹和示范他的“文化史”。应当说，新文化史有今天的地位，与伯克的那种独特方式的研究和努力是不可分开的。

伯克的这些研究工作引导他特别重视史学理论和社会理论之间的关系。为此，他完成了一批理论性的著作，包括最早的《社会学与历史学》（*Sociology and History*，1980年）以及后来陆续出版的《近代早期意大利的历史人类学：论观念与交流》（*Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*，1987年）、《语言的社会史》（*Social History of Language*，1987年）、《语言、自我、社会》（*Language, Self and Society: A Social History of Language*，1991年）、《福柯批判文选》（*Critical Essays on Michel Foucault*，1992年）、《历史学与社会理论》（*History and Social Theory*，1992年）。他在《对话的艺术》（*Art of Conversation*，1993年）和《语言和术语：论语言的社会史》（*Languages and Jargons: Contributions to a Social History of Language*，1995年）中着重讨论了“语言学转向”（linguistic turn）的问题，重新建立了历史学与语言学和文学批评之间的联系。伯克还特别关注西方当代史学发展新趋势。他的《历史写作的新观点》（*New Perspectives on Historical Writing*，1991年）和《丰姿多彩的文化史》（*Varieties of Cultural History*，1997年）同伊格尔斯的著作一样，及时地归纳出史学发展的新方向，起着重要的指导作用。

这里要特别提到的是，伯克的《历史学与社会理论》一书在许多方面是十分独特的。本书从各种角度追溯了历史学和社会科学许多领域的兴起过程以及它们之间的相互作用，特别是在近十年中的相互交融，重新梳理了历史学与社会理论之间的关系。他对一些重大问题的分析具有深远的启迪作用，扩大了社会理论的概念。一位权威评论家甚至认为，“伯克的这部著作有助于减轻目前以及21世纪困扰着历史学和社会学的某些危机”。

人们十分关注彼得·伯克的历史研究会朝着什么方向发展。作为一个已经取得很高国际声誉并在欧洲的许多国家成为读者十分熟悉的历史学家和

分析家来说，他过去的著作篇幅都不大，看来以后也不会去写那种大部头的不朽著作。但他一生的学术生涯贯穿着一个明显特征，就是寻找联系。如果说聪明才智的本质就是寻找联系和进行比较的话，伯克就属于这类学者。他总在一些事物之间建立桥梁，在语言、文化、社会、历史阶段、地点以及方法和学科之间寻找联系。根据伯克的透露，他将要完成的著作篇幅也不大，一部是《知识的社会史：从谷登堡到狄德罗》（*A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*），预计2000年年底出版，另一部是《传媒简史》（*A Short History of the Media*），将于2001年出版。他把这类著作称作“知识的社会史”（the social history of knowledge）或“知识社会学”（the sociology of knowledge）。他说，这种历史著作试图实现的目标是有限的，它“基本上是但又并不完全是一个欧洲近代早期的历史”，试图探讨知识的创造和知识的组织，哪些人在哪些地方以及用什么方式接受这些知识，这些知识又如何被人们使用等等。他说在动手正式写作这些著作之前还需要先组织一系列的讲座和讲习班。当然，像他过去的著作一样，这些研究不是纯计量性质的。看来，当世界正在跨入一场“知识革命”的时候，伯克作出这样的计划，去探讨过去各个历史时期知识的产生及其性质和用途，绝不是偶然的。

杨　豫

2000年8月12日于南京大学

前　言

20世纪60年代初，当我在苏塞克斯大学开始我的学术生涯时，我自愿担任了“社会结构及社会变革”这门课的教学，因为我认为在写社会史之前最好先了解什么是“社会”，而在教学中学习是最好的途径。由于讲授这门课的缘故，所以后来汤姆·波托摩尔（Tom Bottomore）邀请我写《社会学与历史学》一书。这本书在1980年由Allen and Unwin出版社出版，我在书中试图向历史学和社会学的学者介绍在对方学科中可以找到的最有价值的东西。十多年后的今天，Polity出版社又给了我重订、增扩乃至重写此书的机会。

第二版（即本书）换了一个书名，从而更准确地反映了书中的内容。初版前言说明了在本书中社会人类学“扮演着比其书名所反映的更重要的角色”，并对政治学、经济学作了一些讨论。然而，到90年代来讨论社会理论，恐怕顺理成章地应该涵盖更多的东西，例如传播学、地理学、国际关系学、法学、语言学（尤其是社会语言学）、心理学（尤其是社会心理学）以及宗教研究等等学科和分支学科。同时，一些交叉学科研究，如批判理论、文化理论、女权理论以及纯哲学（不妨定义为理论之理论），也不能不考虑在内。

如此来展拓视野，遇到的难点之多，涉及的范围之大，非一人之力所能驾驭。尽管我在过去30年中在社会理论方面涉猎甚广，并在历史著作的写作中不断思忖社会理论的可能用途，但我本人的史学研究显然是有限的，我一直在从事欧洲16、17世纪社会史、文化史方面的研究，对其他地区、其他时代和其他学科至多只有浮光掠影的了解。如此一来，我便有意选取一些通过研究和教学而熟悉的、具体的例子——尽管我知道这样做会显得畸轻畸重。

至于说到如何看待这些领域正在取得的进展，这就不可回避地涉及个人的立足点。我这本书所用的观察方法是已故的费尔南·布罗代尔所称的“整体史”（Total History）——不是对历史作事无巨细的叙述，而是强调在人类的不同探求领域之间的关联。

这里还有一个语言学问题。既然讨论的范围已经扩大，那么用什么术语来替换“社会学”一词呢？显然，用“社会学、人类学等等”来表述，是太累赘了。如果像过去所习惯的那样，那么对任何一个不相信研究社会的学者会采纳自然科学模式（即使真有这么一个统一的模式）的人而言，它仍是别扭的。“历史学与理论”（History and Theory）是一个引人入胜的书

名，却易激起人们对一本更富哲理性的书的期待，而这却不是本书所能满足的。

最终我选定“社会理论”（Social Theory）（应理解为包含“文化理论”）这个术语。正像读者稍后将发现的那样，这一选择并非暗示历史学家们在社会学和其他学科中只可能对一般性的理论（general theories）感兴趣。相反，这些学科所使用的某些概念、模式和方法在对过去进行研究时也有助益，同时对当代社会所做的个案研究也提示了与早先世纪进行对比和比较的有效方法。

增扩本书亦如扩建一所房子，它包含了大量的重构工作。实际上，这么说可能更准确些：初版的那些为数不多的构件被整合进基本上是全新的结构中了。本书引用了许多80年代发表的研究成果，尽管如此，我仍尽最大的努力不追逐时髦。我还是坚信，马克思、涂尔干、韦伯和马林诺夫斯基等等仍对我们富有教益。

本书初版写作时恰逢苏塞克斯大学盛行学科交叉之风，而新版则是积在剑桥大学十多年任教之收获。当然，我在许多方面也受益于诸位同仁，我从恩斯特盖尔纳、阿伦·麦克法伦、吉文·普林斯以及在伊曼纽尔学院定期聚会的历史地理学团体同仁身上得到他们的鼓励、批评和见解。英伦以外的同仁还有安东尼奥·奥古斯都·阿伦特斯、安东·布洛克、尤尔夫·汉纳尔兹、塔玛斯·霍费尔、维多里奥·兰特纳里和奥瓦尔·勒夫格伦等人也给了我不少教益。本书的改写始于在柏林的学术讲座，那里的历史学家和人类学家给了我很大帮助，尤其是安德烈·贝特里对手稿提出了建设性意见。我还要感谢约翰·汤普森，他这些年来对我在社会学方面的再教育帮助甚大，并和我的妻子玛丽亚·露西娅一样仔细审读了本书的未定稿。没有他们的帮助，我或许也能表达我的意图，却不可能总是如此清晰。

彼得·伯克

新版前言

本书第一版以《社会学与历史学》为标题在25年前出版。该书第二版《历史学与社会理论》也是13年前写成的。当时历史学家已经对社会理论逐渐产生兴趣。在注释里引用社会学家、人类学家和心理学家的著作已经不再是个别现象了。结果，本来是作为一种新的历史研究思路的宣言书，现在已经变得像是教科书了。

在过去25年间，社会理论发生了很大的变化。与一些历史学家一样，一些社会学家和人类学家也实行“文化转向”。结果，在现在这一版里，文化占据了比以前更突出的地位。例如，这一版用了比以前更大的篇幅讨论巴赫金和贡布里希，另外还加上了托马斯·库恩。另一方面，近年来“理性选择理论”的兴起也促使我在第五章增添了一节，讨论那些强调理性的理论家和强调文化相对主义的理论家之间的争论。

参考文献也更新了，增添了一些在1992—2004年间发表的论著。由于20世纪90年代一批新论著的涌现，这一版增添了一些新的章节，例如，讨论社会资本和后殖民主义等话题。在原有的一些章节里也增添了新的例证。为了控制篇幅，也作了一些删减。有些旧文献删掉了，正文中也删掉了原来的个别例子。

彼得·伯克

2004年于剑桥

目录

中译本前言
前言
新版前言

第一章　理论家和历史学家
　　聋子之间的对话
　　历史学和理论的分野
　　对历史的摈弃
　　社会史的兴起
　　理论和历史学的汇聚

第二章　模式和方法
　　比较
　　模式和类型
　　计量方法
　　社会显微镜

第三章　核心概念
　　角色和表演
　　性和性别
　　家庭和亲缘关系
　　社区和认同
　　阶级和等级身份
　　社会流动和社会区分
　　消费和交换
　　文化资本和社会资本
　　庇护人、受庇护人和腐败
　　权力和政治文化

公民社会和公共领域
中心和边缘
霸权和反抗
社会抗议和社会运动
心态、意识形态、话语
交流和接受
后殖民主义和文化杂交
口述和书写
神话和记忆

第四章　核心问题
合理性与相对主义
共识和冲突
事实和虚构
结构和行动者

第五章　社会理论和社会变革
斯宾塞的模式
马克思的模式
第三条道路

第六章　后现代与后现代主义
去稳定
去中心
结语

修订后记

第一章
理论家和历史学家

本书试图回答两个貌似简单的问题：社会理论对历史学家有何用处，而历史研究对理论家又有何用处？我之所以说这两个问题貌似简单，只因后面掩藏着某些重要的不同之处。不同的、或不同类型的历史学家通过不同的方式找到了不同理论的用途所在。这些理论有的被当成一个涵盖一切的框架，有的只用于解决单个问题。还有些历史学家过去和现在都非常抗拒理论。或许，将理论同模式和概念区分开是有益的。相对而言，很少有历史学家会在最严格的意义上使用理论，更多的人都要运用模式，当然，概念对他们总是不可或缺的。

实践和理论之间的区分并不等同于历史学与社会学，或者与其他学科如社会人类学、地理学、政治学和经济学之间的区分。这些领域内的一些学者在作个案研究时几乎很少用到理论。另一方面，有的历史学家，最明显的如马克思主义者，即使在抱怨的时候仍然充满热情地讨论理论问题，一如爱德华·汤普森在一篇招致异议的论文中抱怨他所声称的“理论的贫困”（E. P. Thompson 1978）。但是，过去几年中由英国马克思主义史学家率先运用的两个概念已在社会学、人类学和政治学研究中产生了极大影响。它们是爱德华·汤普森的“道德经济学”（moral economy）和埃里克·霍布斯鲍姆的“传统的发明”（invention of tradition）（E. P. Thompson 1991：185—258；Hobsbawm and Ranger 1983）。

然而，一般说来，在这些学科中，其他的研究者比历史学家更经常、更明确、更严格、更自豪地运用概念和理论。也正是由于这些对待理论的不同态度，使历史学家和其他学者产生了误解和冲突。

聋子之间的对话

历史学家和社会学家（尤其如此）并非总是和睦相处的邻居。若从两个学科的学者都（像社会人类学家一样）关注被视为整体的社会、关注全部人类行为这个意义上而言，那么他们又显然是学术上的近邻。也正是从这些方面看，他们不同于经济学家、地理学家或宗教、政治研究专家。

社会学可定义为对单数的人类社会（human society）的研究，侧重对其结构和发展的归纳；历史学则不妨定义为对复数的人类社会（human

societies in the plural）的研究，侧重于研究它们之间的差别和各个社会内部基于时间的变化。这两种研究方法有时被看成是相互矛盾的，但如果将它们看成是相互补充的，其实更为可取。只有通过比较我们才能发现某一社会在哪些方面是独具一格的。变化会结构化，而结构会发生变化。实际上，“结构化”进程（process of“structuration”）——就像一些社会学家所称的——近年来已成为关注的焦点（Giddens 1979，1984）（参见本书第140页注）。

历史学家和社会理论家都有可能使对方从不同的山头主义（parochialism）中解放出来。历史学家很可能陷入几乎是名副其实的山头主义，他们由于通常专注于某一特定的区域，因而他们会渐渐地把他们的山头看作是完全独特的，而不是看成一系列因素的独特组合，进而也不会看到这些因素在不同的地方也有类似物；社会理论家则在更隐喻的意义上表现出山头主义，即当他们只是基于当代经验对“社会”进行归纳，或在讨论社会变迁时不考虑长时段进程时，就产生了一种时间上而非地点上的山头主义。

社会学家和历史学家都挑剔对方的缺点，不幸的是，他们都以一种相当粗鲁的老套路看待对方。至少在英国，许多历史学家仍然将社会学家看成是用粗俗难懂的行话来陈述显而易见的事实，毫无时空感，将活人生硬套进他们的分类，并冠之以“科学的”标签的人；而在社会学家看来，历史学家则是业余的、近视的、缺乏体系和方法的事实收集者，其“数据库”的粗陋不堪恰与他们的分析低能相称。简言之，尽管双语使用者的数量在不断增长——对他们的研究将在后面探讨——历史学家和社会学家仍操着不同的语言。他们之间的对话，正像法国历史学家费尔南·布罗代尔曾经指出的那样，通常是“聋子之间的对话”（Braudel 1958）。

为理解这种状况，不妨将不同的学科看成是个性分明的职业甚至亚文化。它们有各自的语言、价值、心态和思维方式，并不断被各自的训练进程或“社会化”所强化。例如，社会学家被训练成着重留意并概括一般规则，因而时常删除例外的东西；历史学家则学习如何以牺牲一般模式为代价去关注具体细节（B. Cohn 1962；K. T. Erikson 1970）。

从历史的观点来看，双方都明显犯了跟不上时代的错误。直到不久前，许多社会理论家还是这样看待历史学家的：他们几乎只关心叙述政治事件，19世纪杰出的历史学家利奥波德·冯·兰克所使用的研究方法至今似乎仍占主导地位。反过来也一样，有些历史学家仍然以为社会学自奥古斯特·孔德后就止步不前，停留在19世纪中期大而化之的归纳的层面上，而缺乏系统的经验研究。那么，历史学和社会学——或更一般地说，历史学和理论——之间到底如何形成了这种对立？它们怎样，为什么，又在何种程度已经克服了这种对立？这些问题是历史的问题，因此我将在以下几节中给出历史的回答，重点放在西方人对社会进行思考的三个时段：18世纪中

期、19世纪中期和20世纪20年代前后。

历史学和理论的分野

18世纪历史学家和社会学家之间并没有争吵。原因很简单：那时，社会学尚未成为一门独立的学科。因此，法国法学理论家夏尔·德·孟德斯鸠、苏格兰哲学家兼史学家亚当·弗格森（Adam Ferguson）和律师兼史学家约翰·米勒（John Millar）后来一直被社会学家和人类学家所争夺（Aron 1965：17—62；Hawthorn 1976）。诚然，他们经常被描述为社会学的“开山鼻祖”。然而，这个标签却使人误以为这些学者着手创立了一门新学科，而实际上他们从未表达过这一意图。类似的事也发生在被称为经济学创立者的亚当·斯密身上，他实际上生活在与弗格森和米勒同一个圈子里。

若将上述四位学者称作社会理论家则更妥当些，他们系统探讨的是所谓的“市民社会”，正如从柏拉图到洛克等更早的思想家系统地讨论国家一样。孟德斯鸠的《论法的精神》（1748年）、弗格森的《市民社会史论》（1767年）、米勒的《地位差异论》（1771年）以及亚当·斯密的《国富论》（1767年）都关注一般理论，关注米勒所谓的“关于社会的哲学”。他们探讨经济及社会体系，如中世纪欧洲的“封建体系”（非中央集权的“政府类型”）和斯密著作中的“商业体系”（与“农业体系”形成对照）。依据主要生存方式的不同，他们共同区分出四种主要的社会类型：游猎、畜牧、农业以及商业社会。托马斯·马尔萨斯的《人口论》（1798年）使用了同样的核心概念，提出了一个著名的命题：人口经济会不停地增长，直到抵达生存手段的极限。

人们也可以将这些社会理论家看成是分析型的，或借用18世纪的术语，是“哲理性”历史学家。亚当·斯密《国富论》的第三篇所讨论的是“财富的积累”（process of opulence），实际上就是一部欧洲经济简史。孟德斯鸠撰写了一部有关罗马帝国兴衰史的历史专著；弗格森论述过“罗马共和国的进程及终结”；米勒论述过自盎格鲁—撒克逊时代至伊丽莎白女王时代政府与社会的关系；马尔萨斯则追随他之前的孟德斯鸠和苏格兰哲学家休谟，将注意力集中在世界人口史上。

与此同时，不那么关心理论的学者也从政治和战争这些传统的历史主题转向关于商业、艺术、习俗和“风俗”的发展的社会史研究。比如说，伏尔泰的《风俗论》（1756年）讨论的就是自查理曼时代以来的欧洲社会生活。该书没有直接建立在原始材料的基础上，但却是一种大胆的、原创性的综合，是对伏尔泰首先命名的“历史哲学”（philosophy of history）的一大贡献。另一方面，尤斯图斯·默泽尔的《奥斯纳布吕克史》（1768年）则是依据第一手文献撰写的地方史，同时它又是把社会理论应用于历史分析

的早期典范。默泽尔显然在此之前阅读了孟德斯鸠的著作，从而促成他探讨威斯特伐利亚地区的社会体制与其环境之间的关系（比较一下Knudsen 1988：94—111）。

此外，吉本的名作《罗马帝国衰亡史》（1776—1788年）既是政治史，也是社会史。该书有关匈奴和其他蛮族入侵者的章节强调“游牧民族”的一般特征，显露出他与弗格森和斯密的观点的一脉相承（Pocock 1981）。对于吉本而言，这种从特殊中看到一般的洞察力正是他所谓的“哲理性”历史学家的学术研究特点。

一百年后，历史学和社会理论之间的关系却不如启蒙运动时期那么对称了。历史学家不仅对社会理论敬而远之，而且也放弃了社会史。19世纪后期，西方最受尊敬的历史学家是利奥波德·冯·兰克。他虽未率直地拒绝社会史，但他的著作多聚焦于国家。在兰克时代和其后的追随者时代——这些追随者们甚至比他们的首领更极端，正如通常的追随者一样——政治史又恢复了过去的支配地位（Burke 1988）。

这种对社会理论和社会史的背离可以从几方面来解释。其一，这一时期正值欧洲各国政府开始将历史学看成一种促进国家统一的手段、一种公民教育的手段，或正像持有异议的观察家指出的那样，是一种民族主义宣传手段。这一时期也正值新兴的意大利和德国，以及较古老的国家——如法国和西班牙——仍因地区性传统而苦于内部的不统一，大学和学校里的民族史教学促进了政治整合。因此很自然地，政府所推介的历史学就是国家的历史。历史学家和政府的联系在德国尤其突出。

其二，历史学向政治回归具有学术上的原因。以兰克为代表的历史学革命首先是史料和方法上的革命，是从利用已有的史书或“编年史”转向利用政府的官方档案。历史学家开始经常查阅档案，并制定出一系列越来越精巧的方法来评估这些档案的真实可靠性，因此他们声称他们的历史著作比前人更客观、更“科学”。这种新学术思路的传播与19世纪历史学专业化有密切联系，当时历史学的第一批研究机构、专业期刊和大学科系相继创立（Higham，Krieger and Gilbert 1965：320—58；Boer 1996）。

社会历史学家的研究与关注国家的兰克派历史学家的研究相比就显得不专业了。对于在实践中仍然被当作残余领域来对待的东西，称之为“社会史”，也确实恰如其分。屈维廉（G. M. Trevelyan）对社会史下的著名定义是：“除政治以外的民众史”，这不过是将默认的看法变成了明确的表达。马考莱（T. B. Macaulay）的《英国史》（1848年）中关于17世纪晚期社会的著名章节被当时一位评论家尖刻但并非全然偏颇地说成是一个“古玩店”，因为各种不同的话题，如道路、婚姻、报纸等杂乱无章地堆积在一起。

无论怎么看，政治史（至少在专业圈内）比社会、文化研究更实在、更严肃。格林（J. R. Green）的《英国人民简史》（1874年）忽略战争和

条约，专注于日常生活。据说他以前的导师弗里曼（E. A. Freeman）是这样评价该书的：如果格林完全抛弃那些“社会废渣”，他会写出一部出色的英国史（参见Burrow 1981：179—80）。

这些偏见不是英国特有的。在德语世界，雅各布·布克哈特的《意大利文艺复兴时期的文化》（1860年）后来被视为经典之作，但在刚出版时并非如此，这可能是因为该书建立在文字资料而非官方档案上。法国历史学家库朗日（Numa Denis Fustel de Coulanges）的名著《古代城市》（1860年）主要关注古希腊和罗马的家庭。他坚持认为，历史学是关于社会事实的科学，即真正的社会学。他能得到专业同行的接纳，在当时是比较少见的例外。

简言之，兰克的历史学革命具有始料未及的极端重大影响。这种新的“文件”研究方法对于传统政治史研究特别管用。因此，19世纪历史学家在题材选择范围上越来越窄，甚至比他们18世纪的前人还老套。其中有些人拒绝社会史是因为它不能被“科学地”研究；另外一些历史学家则以相反的理由排斥社会学：因为它太科学，也就是说，太抽象、太一般，以至于根本不考虑个人和事件的独特性。

这种对社会学的拒绝，在19世纪晚期一些哲学家，尤其是威廉·狄尔泰的著作中表达得最明确。狄尔泰既从事文化史，又从事哲学的写作。他宣称，孔德和斯宾塞的社会学（类似赫尔曼·艾宾浩斯的实验心理学）是伪科学，因为他们提供的是因果关系解释。他对科学和包括历史学在内的人文学科作了一个著名的区分：前者是从外面来解释，后者是从内部来理解；从事自然科学研究的学者使用的是因果关系词汇，而人文学科学者则用“经验”来说话。贝内德托·克罗齐持类似的观点。他以一个哲学家而闻名于世，同时他也是他那个时代最杰出的意大利历史学家之一。1906年他拒绝一项在那不勒斯大学设社会学教职的呼吁，因为他认为社会学纯粹是伪科学。

从社会理论家方面来说，尽管他们仍不断研究历史，但对历史学家却越来越挑剔。托克维尔（Alexis de Tocqueville）的《旧制度与大革命》（1856年）既是基于原始文献的历史学创新之作，又是社会政治理论领域内的里程碑。马克思的《资本论》（1867年）与亚当·斯密的《国富论》一样，不论是对经济史还是对经济理论而言，都具有开创性的贡献。它探讨劳工立法、从手工生产向机器生产的转变、对农民的剥夺等等。尽管《资本论》在当时并未引起历史学家多大注意，但马克思的研究成果逐渐对历史学研究产生了重大影响，尤其是在1945—1989年期间。至于古斯塔夫·斯莫勒，这位所谓的政治经济学“历史学派”的领军人物，更多地以历史学家而非经济学家而闻名。

相对而言，像托克维尔、马克思和斯莫勒这样把理论与对具体历史状况的细节的兴趣结合起来的人是凤毛麟角的。在19世纪后半期的一些新兴学科中，更普遍的则是对长时段趋势的思考，尤其是关注时人所称的社

会“进化”。例如，孔德相信，社会史——或他所谓的“没有个人名字，甚至没有民族名字的历史”——对于理论研究是必不可少的，正是他第一个将这种理论研究称之为“社会学”。他一生的主要成果可以被称为“历史哲学”，因为它原则上将过去划分为三个时代：宗教时代、形而上学时代和科学时代，而“比较方法”——那个时代的另一个口号——则是历史方法，因为他将每个社会（每一种风俗和人为现象）置于进化阶梯之中（Aron 1965：63—110；Burrow 1965；Nisbet 1969：ch 6）。

进化规则模式将不同的学科连接在一起。经济学家们所讲述的是从“自然经济”到货币经济的转变，法学家们——如亨利·梅因在《古代法》（1861年）中——讨论的是从“身份”到“契约”的转变；民族学家们——如爱德华·泰勒在《原始文化》（1871年）和刘易斯·亨利·摩尔根在《古代社会》（1872年）中——把社会变迁展示成从“野蛮状态”（或曰人类“自然的”或“野性的”状态）向“文明”的进化；社会学家斯宾塞则运用从古埃及到彼得大帝时代俄国的具体历史事例描绘了他所谓的从“军事社会”向“工业社会”的发展（Peel 1971）。

进一步看，地理学家弗里德里希·拉策尔和心理学家威廉·冯特对所谓“自然民族”（people of nature）作了极其相似的研究。拉策尔关注他们对自然环境的适应；冯特关注的是他们的集体心态；詹姆斯·弗雷泽爵士的《金枝》（1890年）的主题就像后来吕西安·列维-布留尔的《原始心态》（1922年）一样，是从巫术到宗教、从“原始人”到文明人的思想进化；尽管西格蒙德·弗洛伊德强调“原始”因素在文明化的男人和女人心智中的残存，但他的《图腾与禁忌》（1913年）和《幻想的前景》（1927年）表明，他是这种进化论传统的晚期代表，同时这些论著显示出弗雷泽思想的重大影响。

通常，进化被视为向更好的方向转化——但并非始终如此。德国社会学家费迪南·腾尼斯的名著《共同体与社会》（1887年）就以怀旧情绪描绘了从传统的面对面的共同体向现代形同路人的社会的转变。该书只是一系列分析旧秩序消亡原因的著作中最明显地表达出怀旧情绪的一部（Nisbet 1966；参见Hawthorn 1976）。

理论家虽然对过去的态度比较严肃，但对历史学家却几乎没有半点尊重。例如，孔德就不屑一顾地谈到他所谓的“稚气地收集在一起的乱七八糟的零碎，它们出自喜好毫无用处的趣闻轶事的编者，出自他们盲目的非理性的好奇”。斯宾塞则声称，社会学之于历史学，“正像一座大厦在周围堆积的砖石之中拔地而起”，“历史学家所能达到的最高境界不过是对民族生活的叙述，不过是为比较社会学提供素材”。说得好听些，历史学家是为社会学家搜集原始素材；说得难听些，历史学家与社会学家毫不相干，因为前者甚至无法为建筑巨匠提供所需的素材。斯宾塞又称：“君主们的传记（舍此以外，孩子们别无所学）对社会科学几乎不能提供任何启示”（转引

自Peel 1971：158—63）。

只有那么几个历史学家“幸免于难”，其中最有名的有甫斯特尔·德·库朗日，他的古代城市研究已为人所知。还有英国法律史家梅特兰，他将社会结构看成是由权利和义务所规范的个人之间和群体之间的一系列关系。其观点在英国社会人类学界有较大影响。然而，20世纪早期，大多数社会理论家既对历史抱有兴趣，又摈斥绝大多数历史学家的著述。其中相当一批人就是作为历史学家，尤其是古代世界历史学家，开始他们的职业生涯的，如法国地理学家保罗·韦达·白兰士、德国社会学家费迪南·腾尼斯和苏格兰人类学家詹姆斯·弗雷泽。

还有一些人则试图将对某一具体文化的过去的研究和对其现在的研究结合起来，如人类学家弗朗茨·博厄斯在作温哥华地区印第安人夸扣特尔部族个案研究时即用此方法。同时，地理学家安德烈·西格弗里德在他著名的法国西部“政治图景”中也用了类似的方法，研究当地的环境与居民的宗教和政治观点之间的关系，声称“正像存在地理或经济区域一样，也同样存在政治区域”，并将投票模式与宗教归属及地产拥有情况作了比较。

这一时期最著名的三个社会学家——帕累托、涂尔干和韦伯——在历史学领域都享有盛名。帕累托的《论普通社会学》（*Treatise on General Sociology*，1916年）深入研究了古代雅典、斯巴达及罗马，并从中世纪意大利史中撷取例证；爱弥尔·涂尔干则致力于通过将社会学从历史学、哲学和心理学中区分出来，为它勾勒出研究范围。他本人曾师从库朗日研究历史，并将他的一本专著献给后者。他还写过法国教育史的专题论文。他在他所主编的《社会学年鉴》中坚持评述历史学著作，当然这些著作必须关注不像事件史那么“肤浅”的东西（Lukes 1973）。

至于马克斯·韦伯，他的历史学知识，无论就广度还是深度而言都确实是非凡出众的。在著名的《新教伦理与资本主义精神》一书（1904—1905年）之前，韦伯著有中世纪贸易和古罗马农业史方面的书。杰出的古典学者西奥多·蒙森就认为韦伯是最好的接班人。韦伯在将注意力逐渐集中到社会理论时，没有放弃对历史的研究。他既向历史学借用材料，又向历史学家讨教概念。如著名的“超凡魅力（卡理斯玛）”概念就源于一个教会史专家鲁道夫·索姆（Rudolf Sohm）关于早期教会“卡理斯玛式组织”的论述（参见本书第93页）。韦伯所做的只是将这一概念世俗化，使之具有更普遍的适用性。20世纪社会学家中最富历史感的学者理应来自当时欧洲最富历史感的文化。这一说法并不为过。实际上，韦伯很少将自己看成社会学家。在他的晚年，有一次当他接受慕尼黑大学的一个讲座教授职务时，他并没有喜形于色，而是说：“现在从聘书上看，我倒成了一个社会学家。”实际上，韦伯是视自己为一个政治经济学家或一个比较历史学家（Roth 1976；Kocka 1986）。

对历史的摈弃

涂尔干和韦伯分别于1917年和1920年去世。出于各种原因，新一代社会理论家背离了过去。

经济学家们被吸引到两种不同的方向。法国的弗朗索瓦·西米昂、奥地利的约瑟夫·熊彼特和俄国的尼古拉·康德拉捷夫等经济学家通过收集历史统计数据来研究经济发展，尤其是商业周期。他们这种对过去的兴趣有时夹杂着一种斯宾塞式的对历史学家的轻视。如西米昂就曾发表过一篇有争议的文章，文中抨击他所谓的历史学家部落所崇拜的三种“偶像”：政治、个人及编年史，摈斥他和另外一些人首先命名“以事件为中心的历史学”（事件史），并以一项关于亨利四世时代的法国工业研究为例，痛惜那种把经济研究纳入政治框架的倾向。他本人的著名的经济史框架就是扩张阶段和收缩阶段或他所说的A阶段和B阶段的交替（Simiand 1903）。

另一些经济学家则越来越背离过去，趋向于一种基于纯数学模型的“纯粹”经济理论。研究边际效用和经济平衡的理论家越来越无暇顾及古斯塔夫·斯莫勒及其学派所用的历史方法。一场著名的“方法之争”使这一行业分化为两种极端：历史主义者和纯理论家。

心理学家，如《儿童的语言和思维》（1923年）的作者让·皮亚杰和《格式塔心理学》（1929年）的作者沃尔夫冈·克勒虽然风格各异，但都转向不能适用于历史研究的实验方法。他们摈弃图书馆而代之以实验室。

与之相似，社会人类学家对旅客、传教士和历史学家的文献不屑一顾，发现了在其他文化中进行“田野工作”的价值。例如，弗朗茨·博厄斯曾经对加拿大太平洋沿岸的一个印第安人部落夸扣特尔多次作长时间的探访（Boas　1966）。拉德克利夫-布朗在1906年至1908年间为研究当地社会结构住在安达曼群岛（孟加拉湾内）；布洛尼斯拉夫·马林诺夫斯基于1915年至1918年绝大部分时间呆在特罗布里恩群岛（靠近新圭亚那）。

正是马林诺夫斯基极力主张田野工作是最重要的人类学方法。马林诺夫斯基声称：“人类学家必须舍弃传教营、政府大厦或种植园主房屋的阳台上的舒适长椅。”只有深入乡村、“田野”，才能“了解当地人的思想”。自马林诺夫斯基后，田野工作成为训炼每个人类学家的必要阶段（Stocking 1983）。社会学家也放弃了书房中的扶手椅（而非阳台上的长椅），开始越来越多地从当代社会中获取他们所需要的数据。

一个转向现实——就像埃利亚斯所谓的“社会学向现在的回归”——的生动例子是，1892年美国在芝加哥大学创设了第一个社会学系。它的首任系主任阿尔比恩·斯莫尔过去曾在德国与经济史专家古斯塔夫·斯莫勒、社会学家齐梅尔一起做研究。然而，到20世纪20年代，在罗伯特·帕克的主持下，芝加哥社会学家转向对当代社会，尤其是对他们的城市的研究，如贫民窟、犹太人地区、移民、黑社会帮派、流浪汉等等。帕克写道：“博厄斯

和洛威（Lowie）等人类学家在研究美国印第安人生活和行为时所使用的那种细致观察的方法，若运用于研究芝加哥的小意大利区和低北区的风俗、信仰、社会惯例以及一般生活观念，可能会更奏效”（Park　1916：15；参见Matthews 1977；Plaft 1966：esp. 261—9）。

另一个可供选择的方法是进行问卷调查，并有选择地对被调查者进行面谈，在此基础上作出社会分析。调查研究成了美国社会学的主心骨，社会学家们得出自己的数据，并认为历史“基本上与理解人们为什么会那么做毫无关系”（Hawthorn 1976：209）。

对于这种牺牲历史转向现实研究的变化，或许可以作出几种不同的解释。社会学本身的重心从欧洲向美国转移，而在美国（尤其是芝加哥），与欧洲相比，历史不那么重要，在日常生活中也不那么明显。也许，社会学家会争辩说，拒绝历史是与经济学、人类学、地理学、心理学和社会学越来越自成体系和越来越专业化相关的。与历史学家一样，这些领域的学者当时纷纷创设他们各自的专业学会和期刊，与历史学和历史学家分道扬镳，对于这些新学科形成学科认同是必要的。

另一方面，思想史家也许会强调一种学术趋向，即“功能主义”的兴起。在18和19世纪，对风俗和社会体制的解释通常使用历史学术语，诸如“扩散”、“模仿”和“进化”等概念。这种历史研究有许多是思辨性的或“猜测性”的。受物理学和生物学的启发所找到的新的可行之道是，用它们在现实中的社会功能，用各种因素对维系整体结构所起的作用来解释风俗和体制。根据有关物质世界或人体的模型，社会被构想成一个平衡的体系（帕累托最爱用的术语）。在人类学领域，这种功能主义立场被拉德克利夫-布朗和马林诺夫斯基所采纳，后者并视历史这一“已死亡的被埋葬的东西”如敝屣，认为历史与社会的实际运行毫不相关（Malinowski 1954：31）。

很难说是田野工作的兴起导致功能主义的兴起，还是恰恰相反。一旦陷入功能主义者的习语，人们就会说新的解释和新的研究方法两相“适应”。遗憾的是，它们强化了社会理论家不关心历史的倾向。

当然，我并不想否认功能主义人类学、实验心理学或数理经济学的巨大学术成就。这些在人类行为研究领域所取得的进展，在它们的时代是不可或缺的。同时，这些进展也是针对早先理论和方法确实存在的缺点。例如在研究现存部落社会时，与先前的思辨性的进化历史研究相比，田野工作提供了远为可靠的事实基础。

然而，我要指出的是，所有这些进展——就像以兰克为代表的那种历史研究一样——也自有其代价。新兰克派历史学家和功能主义人类学家在方法上比前人更严格，但他们的视野也更为狭窄。他们忽略，甚至有意省略那些某种程度上与他们新专业标准不相容以至于无法处理的东西。但是，或早或迟地，注定会出现心理分析家所说的“压抑反弹”。

社会史的兴起

极具讽刺意味的是，就在社会人类学家和社会学家对过去渐渐失去兴趣的同时，历史学家却开始创造某些东西，似乎在回应斯宾塞提倡“社会的自然史”的呼吁。19世纪末，一些专业历史学家对新兰克学派越来越不满。

卡尔·兰普雷希特是其中声音最响亮的一个。他斥责德国的正统史学过于偏重政治史和伟人，并呼唤一种从其他学科汲取概念的“集体历史”。这里所说的其他学科包括冯特的社会心理学、拉策尔的“人文地理学”，他们都是兰普雷希特在莱比锡大学的同事。兰普雷希特以特有的大胆宣称：“历史学首先是一门社会—心理学”。他将这种社会—心理研究思路应用于他的多卷本《德国史》（1891—1909年）中。该书在涂尔干的《社会学年鉴》上备受赞赏。然而，更多的德国正统历史学家批评乃至嘲讽了这一研究，不仅指摘它的史实错误（也确实错误百出），而且耻笑它所标榜的“唯物主义”和“还原主义”（Chickering 1993）。

然而，后来被称为“兰普雷希特争论”之所以那么激烈，是因为他的真正“罪过”在于对兰克学派或新兰克正统学派提出质疑。后来成为马克斯·韦伯的追随者的奥托·欣泽，就是为数不多的几个推崇兰普雷希特式历史研究的历史学家之一，他视兰普雷希特的历史研究为“超越兰克的进步”，超越兰克对站在历史巅峰的伟人的关注。欣泽写道：“我们想了解的不仅是山脉和巅峰，而且还有山基；不只是表面的高度和深度，更是整个大陆板块。”

1900年前后，绝大部分德国历史学家还没有想过超越兰克。在马克斯·韦伯从事他著名的新教与资本主义的关系的研究时，他成功地从寥寥无几的、同样对类似问题有兴趣的学者同事那里汲取了营养。然而或许能说明问题的是，其中的中坚分子维尔纳·桑巴特和恩斯特·特勒尔奇分别在经济学界和神学界而非史学界享有盛誉。

兰普雷希特想要打破政治史垄断地位的努力失败了。但在美国和法国，振兴社会历史学的运动却得到了更有力的响应。19世纪90年代，美国历史学家弗雷德里克·杰克逊·特纳发起了一场与兰普雷希特类似的反对传统历史研究的进攻。他写道，“必须全方位地考虑人的活动”，而“单个与其他侧面孤立开来的社会生活侧面是无法被理解的”。

与兰普雷希特一样，特纳也看重拉策尔的历史地理学。他的论文《边疆在美国历史中的重要性》虽然引来争论，却不失为对美国体制的一个划时代的新阐释，他把它们看成是对特定的地理和社会环境的回应。在别的论文里，他还研究了区域在美国历史中的重要性，例如拥有各自经济利益和资源的新英格兰和中西部（E. J. Turner 1893）。与特纳同时代的历史学家詹姆斯·哈维·鲁宾逊是另一个提倡他所谓的“新史学”的雄辩宣传者。这种新史学关注所有的人类活动，并从人类学、经济学、心理学和社会学那里汲取思想。

在20世纪20年代的法国，斯特拉斯堡大学的两位教授马克·布洛克和吕西安·费弗尔发起了一场旨在倡导“新型历史研究”的运动。他们创立的期刊《社会经济史年鉴》毫不留情地批判传统历史学家。与兰普雷希特、特纳和鲁宾逊一样，费弗尔和布洛克反对政治史的传统地位。他们的目标是用一种他们所说的“更全面、更贴近人的历史”、一种涵盖全部人类活动、重“结构”分析甚于事件叙述的历史学来代替传统的政治史。从此，“结构”一词成为被称为“年鉴学派”的法国历史学家最常用词之一（Burke 1990）。

尽管费弗尔和布洛克志趣不尽相同，但两人都希望历史学家向毗邻学科学习。两人都对语言学兴趣盎然，也都了解哲学与人类学家吕西安·列维-布留尔所取得的“原始心态”研究成果。不同的是，费弗尔对地理学和心理学尤感兴趣；至于心理学理论，费弗尔倾向于他的朋友夏尔·布隆代尔而拒绝接受弗洛伊德；他在钻研拉策尔的“人类地理学”的同时扬弃后者的决定论，并倾向于法国杰出的地理学家韦达·白兰士的“可能论”方法，该方法强调环境使人能够做什么而不是环境对人的限制。布洛克则更接近涂尔干的社会学及其学派［尤其是其中的莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs），他是一项著名的社会记忆框架研究的作者］。他也像涂尔干一样关注社会内聚力和集体表象，也致力于比较方法。

1944年，布洛克被德国行刑队枪杀，但费弗尔熬过了二战并成为法国历史学界的权威。实际上，作为重建的社会科学高等研究学院院长，他不仅成功地推动了学科间的协作，而且使历史学在社会科学中赢得了首席地位。费弗尔的政策被他的后继者费尔南·布罗代尔所继承。布罗代尔不仅是被盛赞为该世纪最重要史学成就的史学著作的作者，而且还是经济学和地理学方面的饱学之士，同时，他还是社会科学共同市场的坚定倡导者。他坚信，历史学和社会学尤其应该相互接近，因为两个学科的学者都努力或应该努力将人类经验视为一个整体（Braudel 1958）。

20世纪前半期在其他国家也不难发现具有理论取向的社会史学者。例如，巴西的吉尔伯托·弗雷雷（Gilberto Freyre）曾在美国与弗朗茨·博厄斯一起做研究。他既可以说是一个社会学家，也可以说是社会历史学家。他因论述巴西社会史的三部曲——《主人和奴隶》（1933年）、《豪宅和破木屋》（1936年）及《秩序和进步》（1955年）而闻名遐迩。弗雷雷的研究引起了争议。经常有人批评他把自己所在区域伯尔南布科的历史等同于整个国家的历史，批评他从“大房子”（great house）（更精确地说，是大房子里的男性）的角度来看整个社会，并且低估了巴西种族冲突的激烈程度。

然而，由于他在研究方法上的创新，弗雷雷得以与布罗代尔齐名（20世纪30年代布罗代尔在圣保罗大学教书时，他们有过多次切磋），他是研究语言史、食物史、人体史、儿童史及住房史的先驱者之一，并将它们看

成是对过去社会作出完整说明的组成部分；他也是利用历史资料的先驱，常利用报纸来写社会史，并把社会调查资料应用于史学研究。为了写作他的第三卷有关19世纪和20世纪的巴西史，他把目光集中在1850年至1900年出生的、能代表这个国家主要社会群体的一千人，并向他们发送问卷调查表（Freyre 1959）。

理论和历史学的汇聚

几个例子就能说明，历史学家和社会理论家之间从来没有彻底断绝联系。1919年，荷兰杰出的历史学家约翰·赫伊津哈出版了研究14、15世纪文化的《中世纪的衰落》一书，其中就借用了社会人类学家的观点。1929年，新创刊的杂志《社会经济史年鉴》编辑部中，与历史学家一道的还有政治地理学家安德烈·西格弗里德以及社会学家莫里斯·哈布瓦赫。1939年，经济学家约瑟夫·熊彼特推出他的具有历史感的商业循环周期研究成果；社会学家诺伯特·埃利亚斯亦出版了被公认为经典之作的《文明的进程》。1949年，终生倡导人类学和历史学紧密关联的人类学家爱德华·埃文斯-普里查德发表了一部关于昔兰尼加的赛努西教团信徒（the Sanusi of Cyrenaica）的历史。

到60年代，涓滴之水汇成了著作溪流。诸如萨缪尔·艾森斯塔德的《帝国政治体系》（1963年）、西摩·李普塞特的《第一个新国家》（*The First New Nation*，1963年）、查尔斯·梯利的《旺代》（*The Vendée*，1964年）、巴林顿·摩尔的《民主和专制的社会起源》（1966年）以及埃里克·沃尔夫的《农民战争》（1969年）——这些只是众多知名著作中的几个例子——所有这些都表达并加深了社会理论家和社会历史学家有共同目的的认识（Skocpol 1984：85—128；D. Smith 1991：22—5，59—61）。

从那时起，这一趋势有增无减。越来越多的社会人类学家，著名的有克利福德·格尔兹（1980年）和马歇尔·萨林斯（1985年），在他们关于巴厘岛、夏威夷等地的研究中重视历史的向度。一批英国社会学家，著名的有欧内斯特·盖尔纳、约翰·霍尔和迈克尔·曼实现了18世纪追求“哲理性历史”的设想，循着亚当·斯密、卡尔·马克思和马克斯·韦伯研究世界历史的传统，旨在“区分不同的社会类型并阐释它们之间的转变”（J. A. Hall 1985：3；参见Abrams 1982）。类似的还有埃里克·沃尔夫研究自1500年以来欧洲与其他地区关系的《欧洲和没有历史的民族》（1982年）一书。

“历史社会学”、“历史人类学”、“历史地理学”以及“历史经济学”（远不及前三者出现频繁）等术语用来描述历史学被运用到这些学科以及后者被应用到历史学这两种现象（Kindleberger 1990）。这种向同一学术领域的汇聚有时也引起边界争端（如历史地理学应在哪儿结束？社会史研究应从哪儿开始？），有时也会发明不同的术语来解释同一现象。但这种汇聚也

使得人们可以在共同的研究领域里利用不同的方法和观点。

历史学和社会理论之间的关系之所以日渐密切，其原因是显而易见的。到20世纪60年代，日益加剧的社会变迁必然引起社会学家和人类学家的关注。他们中的一些人回到最初做田野工作的地区，考察这些地区被纳入世界经济体系后发生的变化。那些研究世界人口爆炸的人口学家、那些研究第三世界国家农业及工业发展条件的社会学家或经济学家们发现，他们所研究的实则是以时间为序列的变迁——换句话说就是历史；而且他们中的一些人试图将他们的研究延伸到更遥远的过去。

与此同时，世界各地历史学家的兴趣都发生了由传统政治史（描述统治者的作为和政策）向社会史的巨大转移。正像一个不赞同这一潮流的批评者所说的："原本位居于这一专业中心的东西现在沦落到边缘了"（Himmelfarb　1984：4）。为什么呢？从社会学角度来解释也许更到位。为了在急剧变动时期确定他们的位置，许多人越来越感到有必要寻根，以恢复他们与过去，尤其是与他们各自群体过去的联系，这种群体包括他们的家庭、城镇和村庄、职业以及他们的族裔或宗教团体。

本书前言提到，一些社会历史学家的"理论转向"和一些理论家的"历史转向"应大受欢迎。17世纪哲学家弗朗西斯·培根在一篇著名的文章中同时辛辣地讽刺了只会搜集数据的蚂蚁型经验主义者和作茧自缚的蜘蛛型纯理论家。相反，培根推崇既采集原料又进行加工的蜜蜂。这个寓言不仅适用于自然科学史，也适用于历史研究及社会研究的历史。没有历史学与理论的结合，我们既不能理解过去，也不能理解现在。

显然，历史学和理论结合的方式不止一种。有的历史学家接受某种理论并在研究中遵循它，许多马克思主义者就是如此。这种做法本身具有某些潜在的矛盾，有时也会结出硕果。作为一个例证，不妨看看爱德华·汤普森的学术历程，他就把自己描述成一个"马克思主义的经验主义者"（Kaye and McClelland 1990）。

另外有一些历史学家对理论感兴趣，但不受制于理论。他们只是利用理论来意识到问题的存在，换句话就是为了发现问题而不是找答案。比如说，一些历史学家读了马尔萨斯的著作后，尽管并不接受马尔萨斯的观点，但受到启发去研究人口和生存手段间不断变化的关系。这种对理论的兴趣丰富了历史研究实践，在最近一代历史学家中表现得尤为明显。

尽管如此，我们还应指出，我们并未生活在一个学术黄金时代。正像学术活动史上常常发生的那种情况一样，在努力解决旧问题的同时又带来新问题。确实有人认为，用"汇聚"（convergence）来描述历史学和社会学之间不断变化的关系是用词不当，因为它"太简单、太空泛，不能准确地表明这一错综复杂的关系"（Abrams　1982：4）。针对这种责难，有人也许会回应说，汇聚其实是一个相当温和的术语，它只是表明双方正在相互接近。它根本不表示有什么"会谈"，更没有表示"完全一致"。

确实，太接近了有时不免有冲突。美国社会学家尼尔·斯梅尔瑟转向历史学，并出版了关于工业革命时期社会变迁的研究著作，其中分析19世纪早期兰开夏郡织工的家庭结构和工作状况（并在此过程中暗含着对马克思主义的批判）。他的研究招致了英国历史学家爱德华·汤普森的愤怒，后者指斥“社会学”无法理解“阶级”这个术语系指进程，而非结构（E. P. Thompson 1963：10；参见D. Smith 1991：14—16，162）。

过去几年中，有时历史学家和人类学家就好像是平行铁轨上的两列火车擦肩而过，而不是向一点汇聚。例如，在历史学家挖掘功能性解释时，人类学家却已经开始对它兴味索然（Thomas 1971；评论见H. Geertz 1975）。反之，当人类学家正视事件的重要性时，许多历史学家却已经摒弃“事件史学”而转向研究隐含的结构（M. Sahlins 1985：72）。

更复杂的是，多种理论前所未有地争奇斗艳。例如，社会史研究者不可能只将注意力局限于社会学和社会人类学，他们至少还需要考虑与他们的研究相关的其他理论的可行性。地理学这一古老盟友近些年来变化很大，历史学家在研究城市、边疆或社会、文化“流动”时可以从这一学科有所借鉴，更重视空间位置或“区位的威力”（Agnew and Duncan 1989；Amin and Thrift 2002）。再如，文学理论在影响社会学家和社会人类学家的同时也影响了历史学家，以致所有的人都愈加意识到，他们作品中存在着文字表达模式，他们在不知不觉中亦步亦趋（White 1973；Clifford and Marcus 1986；Atkinson 1990）。

我们正处在一个界限模糊、学术前沿开放的时代，一个时而令人激动、时而令人困惑的时代。不但在考古学家、地理学家和文艺批评家的著作中，而且在社会学家和历史学家的著作中，都可以看出他们参考了米哈依尔·巴赫金、彼埃尔·布尔迪厄、费尔南·布罗代尔、诺伯特·埃利亚斯、米歇尔·福柯和克利福德·格尔兹的研究成果。而一些历史学家和社会学家、考古学家和人类学家之间一种共同话语的增加，恰与社会科学和人文学科内，实际上也是在每一个学科内共同话语的减少同时发生。

甚至诸如社会史研究之类的分支学科现在也面临着分裂为两个对立的阵营的危险，一方关注大趋势，另一方注重小规模的个案研究。尤其在德国，两方正处于冲突之中，一方是所谓的“社会的历史学家”（societal historians），如汉斯-乌尔里希·韦勒，另一方是“微观历史”的实践者，如汉斯·梅迪克。

尽管存在分裂的趋势，但显而易见的是，许多关于模式和方法的根本性论战涉及不止一门学科。因此，我们在下一章先来讨论这些论战。

1. 本书中凡参见所指的页码为原书页码，即本书的边码，下同。——译者注（边码见实体书。——@逆旅伶人）

第二章
模式和方法

这一章关注对于各种学科有普遍意义的四种基本研究方法，其中有些引起激烈争论和不同意见。四个小节分别讨论比较、模式的运用、计量方法以及社会“显微镜”的使用。

比　较

比较总是在社会理论里扮演举足轻重的角色。正像涂尔干指出的：“比较社会学并非社会学的一支，它就是社会学本身。”他尤其强调研究“同变”（concomitant variation）的价值，因为这种研究是一种“间接实验”，使得社会学家能够从对社会的描述转向分析它为什么采取此种或彼种形式。他区别了两种他都倡导的比较方法，第一种是比较结构基本相同的社会，即他用贴切的生物学比喻来表示的“同一种类的”（of the same species）社会；第二种是比较结构基本不同的社会（Durkheim 1985：ch. 6；参见Béteille 1991）。尤其在法国，涂尔干在比较语言学和比较文学领域的影响是显而易见的。

另一方面，由于历史学家所关注的是特殊、唯一和不可重复的东西，因此倾向于拒绝比较方法。1914年，在一场有关城市史的争论中，针对这种经典式的反对意见，马克斯·韦伯对历史学家格奥尔格·冯·贝娄作出一个经典式的回答：“我们对这一点毫无异议：就是历史学应该确定中世纪的城市有什么特殊之处；但只有我们首先找出其他的城市（古代城市、中国城市、伊斯兰城市）缺乏什么，我们才能做到这一点”（转引自Roth 1976：307）。

美国社会学家莱因哈德·本迪克斯所说的“对照概念”乃是比较方法的基本因素。只有通过比较，我们才能了解什么是它所缺乏的，换句话说，才能理解某种缺失的意义所在。维尔纳·桑巴特的著名论文《为什么美国没有社会主义？》正是基于这一主旨（后来的一些研究，如非洲没有封建主义，英国没有马克思主义，美国没有足球运动，都是如此）（Goody 1969；Mckibbin 1984）。韦伯本人有关城市的论文也是基于这种思路。他指出，真正的自治城市仅见于西方（Sombart 1906；Weber 1920：iii. 1212—1374；参见Milo 1990）。

上述例子表明，特殊研究和一般研究（历史探讨和理论探讨）这两种方法相互补充、相得益彰，并且都有赖于明确或隐蔽的比较才得以实现。美国历史学家杰克·赫克斯特曾将知识分子分为“堆砌者”和“分解者”两类。他认为，有鉴别力的分解者优于那些将纷繁的现象混为一堆的人（Hexter 1979：242）。当然，没有人想成为一个粗笨的、无力作精细区分的堆砌者。然而，能从纷繁的现象中发现共通的一面，正如能从表面相似的现象中看到差别一样，也是一种可贵的学术素质。无论怎样，分解也同样有赖于先行的比较。

最早追随涂尔干和韦伯的历史学家有马克·布洛克和奥托·欣泽。欣泽从韦伯那里学来比较方法，但他的研究局限于欧洲，集中于不同的欧洲国家中韦伯所谓的“法理型”或“官僚制”政府形式的发展。例如，他注意到“委任官员”（commissarius）兴起的重要意义。“委任官员”是这样一类官员，他不是像近代早期欧洲通行的那样花钱买到官职，因此国王可以随意撤换（Hintze 1975：267—301）。

马克·布洛克是从涂尔干及其追随者——尤其是安托万·梅耶——那里学来比较方法的（Sewell 1967；Rhodes 1978；Atsma and Burguiève 1990：255—334）。他以与他们相似的方法界定它，区分了两种比较，一是“邻近”社会之间的比较，一是时空相距甚远的社会之间的比较。布洛克还基于相似的理由倡导这种方法，因为它使历史学家“能够在寻求历史缘故的、令人兴奋的研究中迈出坚实的一步”（Bloch1928；参见Détienne1999）。

布洛克的比较研究专著中有两部非常有名。《国王的触摸》（1924年）是对英国和法国这一对邻居所作的一种比较。这两个国家的统治者都被认为拥有触摸患者而治愈淋巴结核的能力；《封建社会》（1939—1940年）一书则是对欧洲的概述，但也有一节是论述日本。该书指出欧洲骑士和日本武士在地位上的相似性，同时强调他们之间的差异，即日本武士对主人负有单方面义务，而欧洲领主与封臣之间是双向义务关系。在欧洲，如果上级合作者不能恪守他的义务，那么下级合作者就有权反叛（参见P. Anderson 1974：435—61）。

二战以后，尤其在美国，随着发展经济学、比较文学和比较政治学等分支学科的兴起，比较研究获得了新的动力。1958年，《社会和历史比较研究》杂志的创立即体现了这一趋势（Atsma and Burguiève 1990；323—34）。尽管这时仍有许多专业历史学家对比较方法持怀疑态度，但在若干领域里，该方法的确果实累累。

比如说在经济史方面，人们就常常用比较的眼光审视工业化的进程。社会学家索尔斯坦·凡勃伦早就推出了有关德国及其工业革命的研究。历史学家也循其思路，开始探讨其他工业化国家是追随还是背离了英国模式，像德国和日本那样的后起者是否比先行者占优势（Veblen 1915；Rostow

1958；Gershenkron 1962）。

在政治史方面，对革命问题的比较研究最引人注目。这类研究中最著名的有巴林顿·摩尔的《民主和专制的社会起源》，该书涵盖了从17世纪的英格兰到19世纪的日本（Moore 1966）；西达·斯考切波对1789年的法国、1917年的俄国和1911年的中国所作的比较研究，她认为它们“显示了相似的因果关系模式”（Skocpol 1979）；以及杰克·戈德斯通论述近代早期欧洲、奥斯曼帝国和中国的革命与反叛的著作（Goldstone 1991）。

摩尔特别有效地利用比较方法来检验一般解释（正像韦伯关注缺什么，他关心的是什么不适合）。用他自己的话来说就是：“比较方法可以对公认的历史解释提出一种初步的否定性查验。……在研究了19世纪和20世纪早期德国工农业精英之间的联盟——即众说纷纭的钢铁与黑麦的联姻——对民主造成的灾难性后果之后，人们不禁要问：在美国，钢铁和棉花的类似联姻为什么没能阻挡内战的爆发。”

在知识史领域里，科学史研究常常使用比较方法。例如，李约瑟是从生化学家转为汉学家。他特别想解释为什么中国没有发生科学革命。另外一个古史研究者杰弗里·劳埃德则对古代希腊和中国的理解世界方式进行了比较（J. Needham 1963；参见Huff 1993；G. E. R. Lloyd 2002）。

在社会史方面，受马克·布洛克的启发，对封建社会的比较研究方兴未艾，有关讨论既涉及欧洲和日本，也涉及印度和非洲。英国人类学家杰克·古迪认为，在西非，正是舌蝇——一种攻击马的蝇——阻止了任何类似封建主义的东西的生成。这一见解就是对韦伯所谓“缺什么”的研究中最迷人的一项（Goody 1969）。

婚姻模式比较则是约翰·哈伊纳尔的一项著名研究的主题。他比较了西欧因新婚夫妇需另立家业而造成的晚婚习俗和流行于世界其他地方的婚姻方式（Hajnal 1965）。哈伊纳尔的研究进而刺激了其他比较研究的涌现，其中著名的有杰克·古迪的一篇论文。这篇论文指出，西欧的这种习俗是中世纪教会的产物，因为教会为了增加获取未婚者遗赠财产的几率而不鼓励亲戚之间通婚（Goody 1983）。历史人类学家阿伦·麦克法伦也使用与韦伯极其类似的方法，发表了一系列研究成果。他通过把英国与从波兰到西西里的欧洲其他地区进行比较和对照，试图界定英国社会的英国特色（个人主义、较低的暴力倾向、与资本主义极其相容的文化等等）（Macfarlane 1979，1986，1987）。

可以列举的例子还很多，不过上面的例子已经足以表明，比较历史研究取得了与其名气相符的一系列可观成就。但它也存在危险，尤其在以下两个方面。

其一，当过于简单地接受社会通过一系列不可避免的过程而进化这一假设时，危险就在所难免。马克思、孔德、斯宾塞、涂尔干以及其他19世纪学者的比较方法，在本质上都是要论证一种特定社会已经达到的阶段，

以便将它置于社会进化的阶梯中。在今天的许多学者看来，这种假设再也站不住脚了（参见本书第144页）。因此，所要作的比较分析既不应该是进化论的，也不应该是静态的——即韦伯努力要做的——而应该是解释一个社会可能要走的不同道路（P. Anderson 1974：417）。

其二，存在种族中心论的危险。指出这样一种危险似乎显得古怪，因为比较研究长期以来就与西方学者愈益深化对非西方文明的认识密切相关。但是，这些学者仍然时常将西方当作一种常态，认为其他文明都偏离了这种常态。

印度拉贾斯坦王国的“封建主义”就是这么一个警示性的例子，有志于做比较历史学家的人应该将它铭记于心。1829年，詹姆斯·托德向公众发表了他所谓的“拉贾斯坦封建体系素描”。他依据亨利·哈勒姆的近作《中世纪欧洲状态考察》（*View of the State of Europe during the Middle Ages*，1818年）一书，比较肤浅地强调两个社会的相似性。由于哈勒姆的观点占据了他的思想，托德也就无法注意到在印度“领主”和“封臣”之间的家庭关系具有更重要的作用（Thomer 1956；参见Mukhia 1980—1；Peabody 1996）。

另一个问题在于选择什么具有确切的可比性的因素。像詹姆斯·弗雷泽爵士这样的19世纪比较学家，就将注意力集中在特定的文化特征或风格之间的相似性上，而忽视了这些风俗的社会背景常常是多么地不同。正因为如此，像托德那样肤浅的分析遭到了批驳（Leach 1965）。

那么什么才是可行的呢？功能主义者（参见本书第128页）可能会说，正确的研究对象应该是不同的社会里的“功能相似物”。比如说，美国社会学家罗伯特·贝拉注意到日本的经济发展（早在17世纪）就有别于韦伯关于资本主义与新教关联的假设，他进而提出，在鼓励勤奋工作、勤俭节约道德观方面，有一派佛教与“新教伦理”在功能上相类似（Bellah 1959）。

然而，就在我们解决某个问题的过程中，另一些问题又出现了。“功能相似物”概念乃是一件学术包裹，即“功能主义”的一部分，而功能主义已受到激烈的批评（参见本书第130页）。无论怎样，功能相似物的例子并非总是像贝拉阐释的那么清晰。我们怎么能肯定什么是相似的？对这一方法持批评态度的人会说：“不能把苹果和橘子放在一起比较。”但是谁能决定在社会研究中什么算橘子，什么算苹果？

比较学家们便面临两难之境。如果我们比较特定的文化特征，那么我们已然注目于确定无疑的一些东西，并能指出它是否存在或缺乏，但这样做我们便冒着肤浅之嫌；另一方面，寻找类似物会把我们导向对整个社会的比较。然而，我们又怎能有效地对在诸多方面截然不同的整体社会加以比较或对照呢？

大范围比较所存在的问题可以从一个有名的例证中看出来。这个例子就是阿诺德·汤因比的巨著《历史研究》（A. Toynbee 1935—61；Mclntire

and Perry 1989；McNeill 1989）。汤因比的比较单位是“文明”，他区别了世界史中20多个这样的文明。为了使他的比较成为可能，他很自然地要把每个文明简化为几个特征。他的批评者立即指出，他也不得不在文明之间树起人为的藩篱。

更糟糕的是，相对于他的壮志而言，汤因比却缺乏一套足够的概念工具。正像帕斯卡（Pascal）发现几何学对于他形同可以任意摆布的孩童，汤因比创造了自己的概念，比如说“挑战与回应”、“退缩与回归”以及“外部无产者阶级”（对马克思概念的一个巧妙借用，用以解释“蛮族”对帝国的入侵），但这些概念仍不足以完成他的宏愿。人们不免会得出这样的结论：如果汤因比对自己时代的社会理论有更广泛的了解的话，那将有助于他的分析。比如说，涂尔干可以引导他了解比较的问题所在，诺伯特·埃利亚斯可以引导他将文明看成一个进程，韦伯可以引导他运用模式和类型。

模式和类型

简单地说，“模式”是一种知识建构，它简化事实以便于理解。与地图一样，正是由于它省略了实际存在的某些因素，它才具有实用性。它还把有限的因素或“变量”组成一个各部分相互依存并保持内在统一的系统。迄今为止，人们一直这样描述“模式”，因此可以断言，甚至致力于特殊性的历史学家也总在使用它。比如说，一部法国大革命的叙述性总结就是一种模式。因为它必然要简化其中的事件，并强调它们之间的联系，以使之成为一个可被理解的故事。

尽管如此，更严谨地使用“模式”这一术语可能更有裨益。让我们为模式的这种概念再增加一个因素。这样，我们可以说，模式是一种思维，它简化事实，为的是强调那些重复发生的、一般的及典型的东西，这些东西展现为一簇簇文化特质或属性。这样一来，模式（model）和“类型”（type）就成了同义语——这么说或许是合适的，因为“typos”在希腊语中就代表模子（mould）或“模式”，马克斯·韦伯所用的“理想型”也正是现代社会学家所用的“模式”（Weber 1920：i. 212—301）。正是在这一意义上，我们下面将用“革命”这一术语而不用“法国革命”这种说法来表示某种模式。

下面所举的例子是两种对立的社会模式：“共识”（consensual）模式和“冲突”（conflictual）模式。涂尔干所倡导的“共识模式”强调社会关联、社会一致及社会内聚力的重要性；反之，马克思所倡导的“冲突模式”则强调社会“矛盾”和社会“冲突”的无处不在。这两种模式虽然都是简单化的形式，但是，至少对于现代学者而言，两种模式显然也都包含重要的见识。要找出一个没有冲突的社会是徒劳的；同样，一个没有一致性的社会也根本不存在。但是，正如我在后面试图证明的，我们不难发现，社会学家和

历史学家在运用其中一种模式时都明显地顾此失彼。

有些历史学家否认他们与模式有任何关系。正像我们看到的那样，他们断言，研究特殊性，尤其是独特的事件，而不作出一般性结论，才是他们的职责。然而，绝大部分历史学家就像莫里哀剧本中的儒尔丹在用散文说话一样，不知不觉地在使用模式，他们通常就特定社会作出一般性结论。布克哈特论述意大利文艺复兴的名著就明确地关注那些“重复发生的、经常的、典型的”东西；刘易斯·纳米尔爵士在《乔治三世继位时的政治结构》中研究18世纪英国“为什么人们进入议会”。一个多世纪以来，历史学家发现要避免使用“封建主义”、“资本主义”、“文艺复兴”或“启蒙运动”等一般性术语是多么的艰难。而为了避免使用“模式”这个词，他们常常转而谈论“体系”——“封建体系”这种说法可追溯到18世纪——或谈论中世纪庄园的“典型”形式或“经典”形式。

在一篇著名的论战文章中，德国经济史家维尔纳·桑巴特告诫经济史学者应留意经济理论，理由是，只有这样，才能从零散的史实研究转向对体系的研究（参见Hicks 1969：ch. 1）。通常，这些体系是在简化了的模式的形式下被探讨的。经济史家们使用“重商主义”这一术语，尽管瑞典学者埃利·赫克谢尔指出过：“从科尔伯和克伦威尔曾经实有其人这种意义上说，重商主义从未存在过。”它是一种模式，是亚当·斯密在《国富论》中对“农业体系”和“商业体系”进行对比时所使用的两个模式之一（Heckscher 1931：1）。

“资本主义”是另一个模式，人们已经几乎无法不使用它。俄国经济学家亚历山大·恰亚诺夫在一篇经典研究中所分析的“农民经济”也是如此（A. Chayanov 1925；参见Kerblay 1970）。城邦则是另一类型的经济组织，这一经济组织在一种强调周期性特征的模式中得到了有益的描述。比如说，城市对于周围农村的政治支配就常和低价榨取一定量的食物相辅相成，原因在于城邦政府担心城市粮荒骚乱甚于农民暴动（Hicks 1969：42ff；参见Burke 1986：140—52）。

文化史乍一看来是最不可能使用模式的领域。然而……诸如“文艺复兴”、“巴洛克”、“浪漫主义”之类的术语如果不是表示一簇簇文化特征的名称，那又是什么呢？“清教”又是什么呢？

借用赫克谢尔的句式，人们也可以说，从理查德·西贝斯或约翰·班扬曾经实有其人这种意义上说，清教从未存在过。然而，如果用这一术语表示诸如对原罪的强调、专断的上帝、命定论、禁欲的道德观以及一种对《圣经》的原教旨主义解读等一组特征的话，那还是有益的。就研究近代早期的英格兰而言，这种狭义的界定极有裨益。另一方面，任何一个对比较（比方说基督教和伊斯兰教之间的比较）感兴趣的学者最好是遵循欧内斯特·盖尔纳的范例，使用更广义的“一般清教”（generic puritanism）的概念。这个词可以包括禁欲主义和原教旨主义，但可以不包括，比方说，原

罪（Gellner 1981：149—73）。

再来看政治领域，许多研究地区和断代史的政治史学家发现，他们完全离不开“革命”模式，并有时将它和“暴动”（revolt）对比（暴动被定义为反抗某些人或某些弊端，而非试图改变整个体系）。他们为时空相距遥远的革命提供类似的解释。他们之中有些人运用了“相对剥夺”这一著名的社会学假说。按照该假说，革命与其说是在糟糕的时候，还不如说是在人们感到更糟糕的时候发生，或更准确地说，当群体的期望和现实感触之间存在差异时，革命就发生了。

社会学家西达·斯考切波认为，法国革命、俄国革命和中国革命（她将它们与那些不那么成功的暴动区分开）的共同之处在于都是两种因素的结合：一个因素是，国家受到“外部更发达国家”施加的“日益加剧的压力”；另一个因素则是，它们的农村结构“有助于农民反对地主的暴动四下扩散”。一方面争夺强权的国际竞争日益加剧了，另一方面，社会的经济政治结构严重地限制了政府的反应能力，于是这些国家就陷于双重压力之下。另一方面，在关于近代早期欧洲和亚洲的比较研究中，戈德斯通得出的结论是，生态变化是最根本的因素，导致了人口变化乃至“国家崩溃”（Skocpol 1979；批评见Aya 1990：73—5，90—2；Goldstone 1991）。

让我们回归到近邻比较。历史学家们常常试图对处于特定时期相邻国家发生的制度性变化得出一般性结论，并发明出“新君主国”、“都铎王朝的政府革命”、“绝对主义的兴起”或“19世纪政府革命”之类的说词。从比较的观点来看，所有这些变化看起来则更像是政府类型转变阶段上的各地例证，这种转变即马克斯·韦伯所谓的从“家产制”政府向“官僚制”政府的转变（Weber 1920：iii. 956—1005）。

在韦伯的这一区分的启发下，人们对从拉丁美洲到俄罗斯的不同地区进行了大量的历史研究（Pintner and Rowney 1980；Litchfield 1986；Mann 1986—93：ii. 444—78）。这种区分可以概括为以下六种相反的属性：

	家产制	官僚制
1	未界定的司法领域	固定的司法领域
2	非规范的等级制度	规范的等级制度
3	非规范的培训和考核	规范的培训和考核
4	兼职官吏	专职官吏
5	口头命令	书面命令
6	徇私	公平

这种对比不是体系好坏的比较，甚至不是效率高低的比较（尽管“效率”概念只能在官僚制中通行）。最重要的是这两种体系能在很大程度上“契合”不同类型的社会。它们各有自己的成本和收益。官僚体制的不偏

不袒意味着平等公正，但也意味着标准化，在制度上漠视个人之间的差异。遵守规则就可能提高效率，但也可能降低效率，使人陷入文牍主义。官僚制是与詹姆斯·斯科特所说的“国家的视角”相关联，亦即，为了实现改造社会的宏伟计划而对信息实行合理化与标准化，这就伴有对地方性知识的蔑视，而常常导致灾难（Scott 1998）。

历史学家之所以怀疑模式，一个理由是：使用它们将导致对随着时间流逝而发生的变化漠不关心。这种说法不无道理。以韦伯为例，他就恰恰因为在论述“清教”时忽略其变迁而遭到批评。在他的笔下，这种“清教”价值体系从16世纪加尔文到18世纪本杰明·富兰克林似乎一成不变。

然而，模式可以包含变迁在内。例如，重点可以不放在官僚制上，而放在官僚化的进程上。用对照的模式来概括（比方说）从封建主义到资本主义，或从前工业社会到工业社会（“农业社会”到“工业社会”）的复杂变迁过程，就不失为一种有效的办法。当然，这些标签是描述性的，并没有说明变化如何产生。然而，就像后面将要详细讨论的现代化“模式”和理论（参见本书第142页）一样，人们作了许多尝试来确认典型的变迁序列。

历史学家使用模式，却不承认自己在这么做，或未曾意识到模式的逻辑地位，这样有时使他们陷入不必要的麻烦。一些广为人知的论争就出于某个历史学家对另一个历史学家的模式的误解。保尔·维诺格拉多夫爵士和F. W. 梅特兰之间有关中世纪庄园的著名争执就是一个例证。维诺格拉多夫认为：

> 一般的庄园结构总是一样的。在贵族的首领地主之下，我们可以发现两层居民——佃农和自耕农，因此占有的土地也就相应地划分为不出租领地（其产出物直接归贵族所有）和“贡地”……全部居民组成一个村社，其中心是庄园法庭或佃户法庭——它们既是政务会又是法庭。我的研究必然也会遵循这种类型的布局（Vinogradoff 1892：223—4）。

这就是在无数黑板上所描绘的“经典的”中世纪庄园。然而，梅特兰用同样经典的批判方式反驳说：“要想描述典型的中世纪庄园（manerium）是不可能的。”他表明，维诺格拉多夫确认的那一组特征在有些情形中是缺失的。比如说，有些庄园不出租领地，有些则没有法庭等等。

梅特兰在这些方面是绝对正确的。而维诺格拉多夫似乎也不能肯定他的归纳的逻辑地位（注意：上述引文从第一句中的“总是”转变到最后一句中的“类型的”）。但是，如果他一开始就明了他是在使用模式，那么他或许就能对梅特兰的批判进行有效的反驳了。

根据实体集团（在这个例子中指庄园）中成员身份的标准，将两类模式进行区分是有益的——模式也正是因之而设。在此，我们免不了要使用技术性术语，因为我们需要区分“一元的”实体集团与“多元的”集团。我们

这样定义“一元的”集团：在这种集团中，“一组独特的属性对于成员身份而言既是必要的，也是足够的”，而“多元的”集团则是，在这种集团中成员身份并不取决于某一属性。这样，集团就被一系列属性所界定，也就是说，每一个实体具备这些属性中的绝大部分，而且每一种属性都为绝大部分实体所具备（R. Needham 1975）。这也正是哲学家路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）在一篇有关“家庭相似性”论文的著名章节中所描述的情形。母亲和儿子、兄弟和姐妹互有类似，然而，这些相似之处并不能简化为任何一种必不可少的特征。

需要说明的是，梅特兰对维诺格拉多夫的批判建立在一个假设上，即后者谈论的是所有的庄园，或在“一元”集团的意义上界定这种“典型的”庄园。维诺格拉多夫原本可以反驳说：他的模式是多元的——如果这些概念是可行的话，他也有责任指出：他总结的每一个属性都是绝大部分庄园所具备的。有趣的是，一个苏联历史学家在使用计量方法研究13世纪剑桥地区庄园后发现，半数以上庄园是维诺格拉多夫所界定的那种不出租领地、由租佃土地和自耕地组成的类型（Kosminsky 1935）。

至于第二个例子，我们看一下“阶级”模式。大多数（如果不是全部）社会都存在着财富和别的利益（如地位和权力）分配上的不平等。如果没有模式，就很难描述支配这一分配以及这些不平等所引起的社会关系的那些原则。社会成员自己经常使用空间比喻，例如在谈话中说到社会“阶梯”、“金字塔”，抑或“上流”或“下层”阶级，或者把个体或群体描述为“仰视”或“俯视”别人。社会理论家也同样如此。“社会分层”和“社会结构（基础，上层建筑）”这些比喻就是从地质学和建筑学借来的。

最著名的社会结构模式当然是卡尔·马克思的模式，尽管他在《资本论》里的“阶级”一章只是寥寥几行，接下来便是令人遗憾的编者注：“此处手稿中断”。许多人试着把摘自马克思别的著作中的片断拼凑起来以补充遗失的章节（Dahrendorf 1957：9—18）。对马克思而言，阶级是一个在生产过程中有着特殊功能的社会群体。地主、资本家和除了双手便一无所有的工人是三个主要的社会阶级，分别对应着古典经济学中的三个生产要素，土地、资本和劳动。这些阶级的不同功能使他们的利益相互矛盾，从而导致他们易于以不同的方式去思考和行动。因此历史就是阶级冲突的历史。

针对这种模式最频繁的批评同时也是最不公平的：称它把事情简单化了。模式的功能就是简单化从而使真实的世界更易于理解。例如，研究英国19世纪的社会史学家在研究了政府档案如人口普查后发现，对居民是按照大量令人莫名其妙的职业种类来加以描述的。若要对英国社会作出总体的陈述，就有必要寻找一种方式来把这些（职业）种类归结为更为概括的范畴。马克思提供了一些概括的范畴，并对他的选择标准作了解释。他给社会史提供了“骨架”，而社会史恰恰有时因缺少这种骨架而受到指责

（Perkin　1953—4）。诚然，他在强调三个阶级之间的区别时忽略了每个群体内部的差异，他也忽略了边际的情形，如独立劳动者就不容易归入他的分类，但是人们希望从某个模式里得到这些简化的范畴。

更多的人抱怨马克思的模式并不完全像它看上去那样清楚明了。评论家已经注意到，他在好几种不同的意义上使用“阶级”这一术语（Ossowski 1957；Godelier　1984：245—52）。他在有些场合划分了三个阶级：土地所有者，资本所有者和劳动所有者。然而，在另外一些场合，他又只划分了两个阶级，即在剥削者和被剥削者，压迫者和被压迫者之间冲突的对立双方。有时马克思又使用一个广义的阶级定义，据此罗马的奴隶和平民，中世纪的农奴和雇工都是同一阶级的组成部分，与贵族、领主和雇主相对立。在另一些时候他又用狭义的阶级定义进行论述，据此法国农民在1850年就不是一个阶级，因为他们缺乏阶级意识，换句话说，就是缺乏相互之间跨越地区界限的一致认同意识。按他的说法，他们仅仅是一个个相似但又完全隔离的个体或家庭的集合体，就像“一袋马铃薯”。

阶级意识值得再作进一步的说明。它意味着一个阶级差不多就是一个涂尔干意义上的社群（community）。因此我们不得不提一个显而易见的问题，即阶级内部是否也和阶级之间一样存在着冲突。基于这个原因，阶级中的自主“部分”（fraction）这一观念被引入马克思主义的分析之中。“因循守旧的”阶级意识这一术语被制造出来，用于描述“工人阶级”成员缺乏必要的团结意识时的情况。我必须承认，我并没有发现不自觉的意识这个观念有多大的用处。阶级“利益”的说法无疑更为明确而又更少令人误解。

在过去的20多年间，历史学家使用“阶级”这个术语的方式发生了重大变化。他们原先是把它当作一个社会事实，而现在则基本上或首先把它视为一个语言现象。这种变化在19世纪英国历史的研究中表现得特别明显。1960年就有了一项关于“阶级的语言”的研究，但只是到了20世纪80和90年代，人们才开始强调语言在意识的发展过程中的重要性进而在社会阶级的建构中的重要性（Briggs 1960；G. S. Jones 1983；Joyce 1991；Feldman 2002：201—6）。这种变化当然是历史学和社会理论领域里更普遍的“语言学转向”的一部分。人们所关注的不仅仅是阶级的“话语建构”，而且还有部落、种姓以及民族的“话语建构”（参见本书第175页）。

计量方法

我们在上一节看到，维诺格拉多夫和梅特兰的争论至少在某种程度上需要用计算庄园数量来解决。但是在上一代人那里，在历史学和社会学里使用计量方法是一个有争议的事情。在20世纪60和70年代，这种方法的支持者充满自信和攻击性，批评其他方法是“纯粹印象式的”。他们使用自然

科学的词藻（对文本进行内容分析的工作室被称作“实验室”），宣称历史学家别无选择，必须学会计算机编程。在80和90年代，随着“微观史学”的兴起（参见本书第38页），出现了一波反弹。今天是一个比较平衡的好时代。

计量研究方法的历史源远流长。早在古罗马时期就实行过帝国定期人口统计；而在18世纪的法国，就曾公布过不同城市的谷物价格。经济学家长期以来将他们的分析建立在有关价格、生产等统计的基础上，而经济史家则早在19世纪就已效法他们了。

把计量方法用于研究其他形式的人类行为甚至人类观念，这一想法则相对较新，且依然引起争议。例如，社会学家在进行他们所谓的“调查分析”时发送问卷，或对统计分析结果所需的足够量的人们进行现场访谈；心理学家同样利用问卷调查和现场访谈；政治学领域的学者则研究选举统计（这种方法被称作“选举学”）以及民意调查（它是社会调查的一种方法）；人口学家研究人口出生、死亡率和婚姻在不同社会的变化；传播学领域的学者则利用被称为“内容分析”的方法，该方法常以针对报纸、杂志、书籍或电视节目的计量研究方式出现，检验某个特定话题占据多少空间，以及某些关键词出现的频率等等。

相当数量的历史学家也走上了这条路。吉尔伯托·弗雷雷为写他的19世纪巴西史，向该时期出生的健在者发送问卷（其中包括总统赫图里奥·巴尔加斯，虽然后者没有回复）（Freyre 1959）。内容分析法或“词汇分析法”已被用在历史档案上，如法国大革命之初的报刊和城乡的陈情书的目录。历史人口学在法国和其他一些地方作为一项事业发展起来，在这项事业中，人口学家和历史学家携手合作。毋庸置疑，个人电脑的兴起极大地鼓励了历史学家使用计量方法，使他们无需埋头于抄写、整理卡片，而是去请教编程专家等等。但是，与此同时，反对的声音也绵延不断，斥之为伪科学（参见本书第38页）。

当然，计量方法不止一种，而且有的对历史学家并不适用。因此，为他们量身定做的方法是系列统计分析，用以显示以时间为基轴的谷物价格变化、初婚妇女的平均年龄、意大利选举中支持共产党选民的投票率、每年举行的莱比锡书展上拉丁语书籍的数量、波尔多居民参加复活节星期日圣餐会的人数比例等等。这就是法国人所说的“序列史”。

然而，不管叫它“量化历史学”（quanto-history）还是“计量历史学”（cliometrics），计量方法具有多种形式。显然，在历史调查分析方面，就可区分出整体调查和样本调查两种。通过所有成员的传记来研究罗马元老院和英国议会，这一方法被称为“传记集合研究”（prosopography）。在这种情形下，整个集团，或统计学家们所称的“整体人口”都已被研究。该方法适用于研究相对较小的精英集团或信息较少的社会，这些领域的历史学家要尽可能地搜集全部数据。

另一方面，研究工业社会的历史学家们则往往会获得超出他们处理能力的信息，因此他们得通过取样来进行处理。取样技术是17世纪晚期由统计学家发展起来的，以省却整体调查的麻烦和费用而计算出伦敦或法国的人口。其关键在于选取一个能“代表”整体人口的小群体。

比如说，吉尔伯托·弗雷雷试着找出1000个于1850年至1900年间出生并能代表该国主要地区和社会集团的巴西人，尽管他没有解释用何种方法取样。保罗·汤普森则选取500个爱德华时代的健在者，以便在一种“定额样本”（quota sample）的基础上对他们进行访谈，这一样本兼顾了男人和女人，城市和乡村、北方和南方几个方面，与那个时代全国的基本比例（这从人口调查中也可以计算出）大体一致（Freyre 1959；P. Thompson 1975：5—8）。

其他的计量方法更为复杂。例如，所谓的“新经济史”与旧经济史的不同之处在于，它强调对整体经济运行的评估，以及对过去、尤其是西方国家1800年以来的国民生产总值（GNP）的计算，因为自那时以来的统计资料比以前更丰富，也更可靠（Temin 1972）。这些历史学家所得出的结论常常以经济“模式”的形式出现。

举个浅显的例子。费尔南·布罗代尔是这样描述16世纪后期地中海地区经济的：人口6000万，城市人口600万，即总人口的10%；总产出为每年12亿个金币，即人均20个金币；粮食消费为6亿个金币，即总产出的一半；贫困人口（按年收入低于20个金币界定）为总人口的20%—25%，政府税收4800万个金币，即低于平均总收入的5%（Braudel 1949：pt. 2，参见I，sect. 3）。

布罗代尔自己也承认，没有整个地区的统计数据，他不得不从部分数据——这些数据从严格意义上讲并不构成样本——来推算，从这种意义上讲，这个粗略描述仍不失为一种模式。拥有相对丰富准确数据的工业经济研究史家们，则建立了一个个可用等式表述的数学模型，这些模型能细致地分辨导致一定产出的投入（如劳动力、资本等等）。从这个意义上讲，它们更像是一些配方。这些模型可以用计算机模拟手段加以检验。历史人口学家也使用计算机模拟方法。

没有计量方法，一些历史研究就无法进行，最明显的莫过于价格和人口变动研究。该方法在若干领域的运用，使得许多历史学家在使用诸如“更多”或“更少”、“兴起”或“衰落”等词时踌躇不安。他们自问：这些有数量含义的表述是否有计量证据？同时，计量方法为比较提供了有力武器，使得两个社会之间的相似和不同、或者城市化程度和识字率之间可能存在的关系变得明朗起来。

但计量方法也有某些局限性。首先，数据来源并没有过去设想的那么准确、客观。不难发现，人口调查总会包含错误，总有被忽略的信息。更普遍的问题是：它的诸多基本分类（“佣人”、“公民”、“贫民”等等）不管在

某一特定时候多么管用，但仍是不准确的（Burke　1987：27—89）。例如，社会阶级的区分就不像植物的类别那么客观，它的划分很大程度上取决于各集团以固定刻板的方式审视自己或别人（参见本书第112页）。

而对于计量方法的使用者而言，众所周知的最大困难在于，可衡量的“硬”数据（指定量数据——译者注）和不可衡量的“软”数据（指定性数据——译者注）之间的差别。一位社会调查领域里的老前辈沮丧地说，通常软数据是有价值的，而硬数据则相对容易获得，因此，问题的关键在于找到“可以成为软事实的可靠指数基础的硬事实”。

指数可定义为某些可以衡量的东西，它与不可衡量的东西相关联或一起变动（“相关性”和“协变性”就是这种技术性术语）。社会学家表明他们在寻找指数时绝顶聪明。例如，在30年代，美国社会学家F. S. 蔡平声称，一个家庭起居室的家具通常与其收入和职业相关联，因此可以作为反映该家庭社会地位的指数。在“起居室范围”内，一台电话或一架收音机的分值较高（＋8）；而一个闹钟的分值较低（-2）。这里，依然存在问题：收入和职业是不是“地位”（status）的准确指数（而非模糊的指征）？因为“地位”本身就是一个不太严密的概念（参见本书第62页）。

进一步看，起初看起来像指数的东西经仔细考虑也许有自身的变动规则。曾经有一段时间，研究读写能力的历史学家相信，诸如结婚证书上的签名之类就是表明阅读能力的适当指数，尽管它不是写作能力的指数。最近人们提出质疑。有人指出，有些人能够阅读，却不会签自己的名（因为有的学校只教阅读而不教书写），甚至有的人即便具备了书写能力，但由于不想陷他/她们的文盲配偶于尴尬境地，仍可能在证书上画押而非签名。尽管上述异议并非不可解决，但它们的确显示了从硬数据向软数据转变过程中的种种困难（Tóth 1996：61—2）。

研究宗教的社会学家则不得不面对更加头疼的问题，即寻找能衡量宗教信仰纯正程度或虔诚程度的指数。在基督徒世界里，他们倾向于强调参加教堂礼拜的人数；在诸如法国或意大利等天主教国家里，则强调复活节领圣餐的人数。一个机灵的法国历史学家甚至通过研究圣像前蜡烛重量的下降，来计算18世纪普罗旺斯地区宗教热情的降低（Vovelle 1973）。

毫无疑问，这类统计数据都包含着某种故事，因为它们在不同地区有很大差异，而且随时间而变化，这种变化有时极其突然。然而，历史学家是否能解读这些故事则是另一回事了。如果我们要利用领圣餐的人数来研究某一特定区域的宗教虔诚程度，那么我们就必须了解（除了了解其他方面以外），复活节领圣餐这一活动对参加者意味着什么。比如说，我们很难确定，19世纪奥尔良地区的农民对履行“复活节义务”的重要性是否与正统的教士持相同看法，假使他们没有，那么不参加圣餐会也就不能作为非基督教化的指数了。由此可见，测定一个地区的宗教温度是热是冷，抑或不冷不热，并非一件简单的事情。

用选票数字来推断政治态度也有相同的问题。“系列”（series）概念本身就值得探讨，因为它建立在研究对象（遗嘱、谷物价格、参加教堂仪式等）在形式、意义等方面不因时间而有所改变的假设上。人们不禁要问：这些文献或活动怎么会在长时间内一成不变？而如果衡量工具本身发生变化，它又怎样去衡量别的变化呢？

正因为如此，再加上其他原因，过去20多年来一直有人反对在人类行为研究中使用计量方法，而且更反对赋予它以重要地位。当然，这种反应的程度不宜夸大，历史学家对传记集合研究的大量采用几乎前所未有。人们很难否认重构历史上不同时期家庭抑或试图比较不同时期国内总产值之类的学术探讨的价值。但是，学者们也在探索新的研究方法。也正是基于这个原因以及其他原因，往常最少使用计量方法的民族志（ethnography）已成为一些社会学家和历史学家热衷于采用的模式。这种民族志研究方法与小范围深入研究有着密切联系。

社会显微镜

与社会学家相似，50、60年代的社会历史学家普遍使用计量方法。他们关注百万人的生活，如社会学家卡伊·埃里克森所说，“从第十二层楼上观察社会生活”，并集中精力于一般趋势的分析。然而到70年代，他们中的一些人却放弃望远镜而用上了显微镜。继开道的社会人类学家之后，社会学家更多地关注微观社会分析，历史学家则关注被称为“微观史”（microhistory）的东西。

三项著名的研究将微观史推向前台。第一项是美国人类学家克利福德·格尔茨研究巴厘岛斗鸡的论文。他运用杰里米·边沁的“深层的游戏”概念（即高风险赌博）分析这种斗鸡，认为它“在根本上是一种地位意识的戏剧化”。由此，他从他所说的“显微镜下的例子”进入到对整个文化的解释（C. Geertz　1978：912—54，esp.　432、437）。这篇论文被历史学家频繁引用，成为理解微观史的基石。

另两项著名的研究关注的是过去。一个是法国历史学家伊曼纽尔·勒鲁瓦-拉杜里的《蒙塔尤》（1975），另一个是意大利历史学家卡洛·金兹伯格的《奶酪和蛆虫》（1976）。这两项研究都主要基于描述宗教裁判所审讯可疑异端分子的记载。金兹伯格将这些档案比作录像带，理由是不仅被审讯者所说的话，而且他们的一举一动，甚至包括他们在酷刑下的呻吟都被一一记录在案。还有人把审判官和人类学家作了比较，两者都是身份较高的局外人，他们向普通人提的问题经常使后者不知所云（Rosaldo 1986）。

金兹伯格的研究大概是微观历史研究方法的极端例子，因为它关注单个人的宇宙观和思想，这个人就是16世纪意大利东北部一个叫“梅诺其

奥”的磨坊主。勒鲁瓦-拉杜里则描述了14世纪初法国西南部的一个村庄。他注意到被宗教裁判所传唤的异端嫌疑犯中，有不少于25人是来自蒙塔尤村，因此他决定用他们的口供来写一部有关这个村庄的专著，讨论该地区的放牧经济、家庭结构、妇女地位，以及当地的时间、空间、宗教等观念。

勒鲁瓦-拉杜里和金兹伯格的著名研究成果问世以来，微观史研究成果颇丰。其中最引起人们兴趣的著作都集中研究某个戏剧性事件，如一次审判、一次暴力行动。例如，美国历史学家娜塔莉·戴维斯写了一部关于16世纪法国一个著名诉讼案的著作。在这个案件中，一个农民被控假冒另一个人；另一个美国历史学家怀亚特-布朗在格尔兹的启发下，描述了1834年发生在密西西比纳奇兹的一场私刑：一个男人谋杀了他的妻子，由此引发了一次“民众司法”行动。书中把这件事当作“一个道德脚本”来加以分析，“其中，各种行为宣讲一种语言，显露内心冲动和可以强烈感受到的社会价值”，其中最明显的就是本地荣耀感（Wyatt-Brown 1982：462—96，463）。

另一个使用该方法的著名例子是乔万尼·列维的一项研究。它研究的是17世纪晚期皮蒙特一个叫圣地拿的小镇。列维剖析了对一个叫吉奥瓦·巴蒂斯塔·基耶沙的当地教区牧师的审判（他被控使用非正统驱魔方式），认为这出社会戏剧揭示了导致当地社会分裂的冲突，尤其是两个家庭及其追随者之间的斗争。他强调他所谓的“非物质遗产”的重要意义，指出基耶沙的精神权力是其家庭所享有的另一种支配权力（Levi 1985）。

历史学家转向微观史，与他们接受社会人类学家的研究成果有关。勒鲁瓦-拉杜里、金兹伯格、戴维斯和列维的作品也受到人类学界的重视。微观历史研究方法在很大程度上与20世纪早期人类学家的社区研究，以及20世纪40年代马克斯·格拉克曼等人的“延展的个案研究”有异曲同工之妙。第一个对蒙塔尤型社区进行历史研究的是50年代瑞典民族学家伯耶·汉森。《蒙塔尤》本身即有意识地效法有关安达卢西亚、普罗旺斯和东英吉利亚社区研究的模式（Hansen 1952）。

尽管社会理论家米歇尔·福柯的研究主要（关注）大范围的社会趋势，但他的权力研究还是促进了微观研究。他不但探讨国家层面的权力，而且也探讨工厂、学校、家庭以及监狱的权力，即他有时所说的“权力微观物理学”。福柯的权力微观物理学概念不是简单的自上而下的过程，而是“毛细血管形式”的权力，因为它“深入到每一个人的肌理，触及他们的肉体，并融入他们的行为举止、话语、学习过程和日常生活”（Foucault 1980：89；参见Foucault 1975）。前面提到的列维的研究就为这一思想提供了一个生动的历史说明。

由宏观研究转向微观研究引发了一些基本的问题，值得在此加以讨论。我们可以首先考察这样一种指责：微观史学家研究的是无足轻重人物

的生平或小社区的麻烦，这就把历史琐碎化了。有些著作的确没有讲出比新闻记者所写的“趣闻轶事”更多的历史事实。然而，一般说来，微观史家志存高远，他们像福尔摩斯一样声称“观察细节”能够得出重要结论（Muir and Ruggiero 1991：pp. vii—viii）。他们虽不敢称从一粒尘埃看整个世界，但也必声称从局部数据中得出一般性结论。对金兹伯格而言，梅诺其奥这个磨坊主就是一个口传民间文化的代言人；而勒鲁瓦-拉杜里则通过他所谓的“大海中的一滴水”，即有关蒙塔尤的专题研究展现了中世纪村庄的面貌。

自然，这些断言引起了争议：对多大的集团作个案研究才具有典型性？基于什么来支持这些断言？蒙塔尤是一个典型的地中海村庄，还是一个典型的法国村庄？抑或它干脆只是阿列日省的一个村庄？一个包含有如此多异端嫌疑人的村庄能被看作是典型的吗？至于梅诺其奥，他是一个有自己内心世界的人，他的行为似乎在他的社区被看成是怪诞的。当然这并不只是勒鲁瓦-拉杜里和金兹伯格这两位历史学家的问题。人类学家借助何种手段将他们的田野笔记（大多建立在对单个村庄的观察上）转变成对整体文化的描述？他们声称，与他们相处的人即代表“努埃尔人”或“巴厘人”，那么他们根据什么理由来证实这一点？

尽管如此，仍然有几个理由可以表明使用社会显微镜是可取的。单个样本可以微缩地代表一种状态，即历史学家或人类学家（根据其他理由）业已知晓的某种流行状态，这一事实促使他们选取单个样本进行深度研究。而且，有理由认为，做宏观研究和做微观研究，会有各种不同的解释，因此，研究规模范围的变化使得人们可以从不同的角度来观察社会进程。布罗代尔这样的历史学家喜欢使用望远镜，更倾向于强调决定论，而在显微镜下个人自主性会更明显（Revel 1996：87，141）。

虽然微观史的兴起属于反击计量方法潮流的一部分，乃是在人群中识别单个面孔的尝试，但其中也有一些学者，即与金兹伯格等“文化”微观史学家有所不同的所谓“社会”微观史学派，注重对社会网络的分析（Cerutti 2004）。网络概念似乎分别在三个领域中开始流行：传播研究，城市研究和社会人类学。

正是上述第三个群体，尤其是以马克斯·格卢克曼为首的所谓人类学曼彻斯特学派，启迪了毛里奇奥·格里波第和西蒙·彻鲁提等微观史学家。他们对“行会”、“社会阶级”和“流行文化”等概念很不满意，因为这些概念不能解释个人是如何行动的，因此试图重建以个人为中心的社会关系网络，借以探究人们是如何界定自己，从而解释他们的社会“策略”（Gribaudi 2004）。

并不是所有的微观史学家都关注典型性。相反，对于有些人，挑选特殊案例进行研究，恰恰是因为它是例外，显示了社会机制的失灵。为了讨论这种情形，意大利历史学家埃德华多·格伦迪发明了“例外的常态”这一术

语。饶舌的梅诺其奥作为异端被处决的悲剧性命运告诉我们一些有关他同时代沉默的大多数人的东西。公开的冲突可以显露出社会每时每刻的紧张状态，但人们偶尔才感觉到它。

作为一种变通选择，像乔万尼·列维那样的微观史家也许会将目光集中于某个人、某个偶发事件或某个小社区，将它们作为一个特殊的观察点，从那里观察大社会大文化系统的断裂、社会结构中的漏洞和缝隙，那种地方允许某个人有那么一点点自由的空间，正如在两块岩石间钻出来的植物（Levi 1985，1991）。然而，应该指出的是，这种社会规范之间的错裂不见得总是于个人有利，正像上述植物也有可能被两块岩石窒息一样。

日本史上的一个著名事件可以成为讨论这个问题的一个例证。这出社会戏剧在当时只牵涉少数人，却流传至今，并多次被搬上舞台和银幕，原因就在于它具有典型性或象征性价值。这是一个关于“47个浪人”的故事。18世纪初，两个藩主在将军的宫廷上吵架。其中一个叫浅野的藩主认为自己受到了污辱，于是拔出剑刺伤对方，即另一个叫吉良的藩主。作为对浅野在将军在场的情况下拔剑的惩罚，他被命令按仪式自杀。如此一来，他的武士们就成了无主之士，或曰“浪人”。于是，这些家臣决定为他们的主子报仇。在长久的等待以平息别人的疑心后，一个晚上，他们偷袭了吉良的家并杀死了他。之后，他们向政府投降。这时候，作为政府就犯难了：一方面这些家臣显然违反了法律；而另一方面，他们只是做了不成文的武士荣誉准则所要求做的事，根据这一准则，对主人的忠诚是最高尚的美德之一，同时，幕府也认可这一荣誉准则。最后，摆脱这种尴尬境地的办法是，命令他们像他们主人一样按仪式自杀，但同时对他们表示追悼（Ikegami 1998：223—40）。

从那时起到现在，这个故事对于日本人的感召力以及所引起的争论无疑与他们的一种习俗有关，这种习俗使得基本社会规范间的潜在冲突变得明显起来（实际上是戏剧性地展示出来）。换句话说，这个故事告诉了我们一些有关德川文化的重要东西。如果微观历史研究想要规避回报递减法则，那么其实践者需要展示小社区和大历史趋势之间的关联。在我们听到如此之多关于地区与全球之间互动的情况的今天，历史学家和理论家都越来越意识到这种需求（Hannerz 1986；M. Sahlins 1988）。

第三章
核心概念

这一章的主要目的是分析历史学家已经使用过的或者要使用的、由社会理论家所创造的概念工具，或者至少是——要想在几页书中讨论所有的概念显然是不可能的——其中最重要的几个。诸如“封建主义”或“资本主义”等概念，已经成为历史研究的一部分，因此在此不予考虑。其他的概念，如“阶级”或“社会流动”，历史学家对它们耳熟能详，但对有关它们的争议却不一定那么清楚。还有一些概念，像“霸权”和“接受”等，人们对它们仍感陌生，并不把它们当行话看待。

历史学家常常指责社会理论家使用一套听不懂的“行话”。英国学者也许最容易因此而互相攻讦，因为英国还保存着广泛涉猎的绅士传统。在这里，“行话”不过是表示他人使用的概念。

我们可以这样看：对日常语言的任何偏离都需要加以说明，因为它使得与一般读者的沟通变得更困难。但是，至少有一些社会理论的术语是值得历史学家采用的。其中一些术语在日常用语中找不到对等词，而一旦找不到，我们就有可能无法留意到社会现实的某个侧面；另一些术语则得到比日常用语中的对等词更精确的界定，从而使更精细的区分和更严谨的分析成为可能。

另一个针对社会理论术语的反对意见更值得认真思考。历史学家可能会问：为什么一定要用现代词语来取代那些被当时人们（即理论家所谓的“行为者”）所使用的概念？他们正是用这些概念来理解他们的社会的。他们毕竟身临其境。17世纪法国村庄里的居民毫无疑问比我们更了解他们的社会。没有任何东西能取代“地方性知识”。

至少有一些理论家对这一观点持同情态度。人类学家尤其强调研究普通人体验（experience）他们社会的方式以及他们用以理解经验世界的范畴或模式（广义上的“模式”）。的确，历史学家可以从这些学者的这种刨根问底中学点什么，也正是这种精神使后者重构马林诺夫斯基所谓的“土著人的观点”，重构他们所研究的文化或亚文化中的概念和范畴。与历史学者不同的是，他们对非官方范畴和官方范畴倾注了同样的关注，其目的是复原他们所谓的“民俗模式”（folk model）或行动“蓝图”，如果没有它们，许多人类行为将难于理解（Holy and Stuchlik 1981；C. Geertz 1983：55—73）。

其实，现在人们所要做的并不是用现代模式取代民俗模式，而是用现

代模式来增补民俗模式。身临其境的人们并不全然理解他们的社会，而以后的历史学家至少有后见之明和更全面观察的优势。例如，他们站在一省或一国的层面上，应该说比17世纪法国农民自己更理解他们的问题所在。实际上，如果我们只能局限在当地范畴，那么，要理解法国史是很困难的，更别说理解欧洲史了。正如本书上一章指出的，历史学家常常得出有关特定时期较大区域（比如说欧洲）的一般性论断。他们也经常使用比较方法，并为此创造出自己的概念："绝对君主制"、"封建主义"、"文艺复兴"等等。

我认为，这些概念虽然有用，但还不够用。历史学家最好学一点社会理论方面的语言，更准确地说是各种社会理论的语言。本章就提供这么一个入门的词汇手册，换个说法是提供一套适合解决历史分析中某些最常见故障的基本工具。当然，这一比喻会产生一点误导，因为所有的概念都不是中性的"工具"。它们往往背负着大量假设，而这些假设则需要仔细审核。因此，这一章的重点是关注所考察概念的初始含义和语境。既然概念的价值体现在应用之中，因此本章还要结合具体历史问题来讨论每一个术语。

当然，这一章不仅是写给历史学家，同时也写给社会理论家看的。有人指责历史学家盗用理论，依赖理论家，说这种情况几乎印证了赫伯特·斯宾塞的嘲讽（见书本第8页）：历史学家给理论家运送砖瓦去盖大厦。与此相反（我后面要辩白），历史学家也确实有回赠。

由于社会理论方面所采用的主要概念是由19和20世纪西方社会的学者（在人类学方面，是由研究所谓的"原始"或"部落"社会的西方学者）创造出来的，这些概念极其可能——留有余地地说——带有文化局限性。它们往往与同样带有文化的有关社会行为的理论相联系。因此，这些概念需要改造才能适用，而不是简单"应用"于其他历史时期或世界其他地区。

比方说，所谓的古典经济学的"法则"不一定具有普遍性。亚历山大·恰亚诺夫指出，边际效用理论就不适合农民家庭，因为只要农民家庭的需要得不到满足，他们就会不断开垦边缘土地，尽管这种做法会导致收益逐渐递减（Kerblay　1971）。杰出的已故波兰经济史学家威托尔德·库拉在他的一本书中也表达过相似的观点。

库拉的《封建体系经济理论》初版于1962年。该书研究17世纪波兰贵族的一些大地产，并异常鲜明地提供了一个构筑及验证一种历史模式的范本。库拉指出，古典经济学的"法则"在这个案例中不起作用。当黑麦价格上升时，生产下降；而当价格下跌时，生产反而上升。他在解释这种反常现象时强调两个因素，即贵族心态及农奴制。17世纪的波兰贵族对谋取更多的利润收益并无兴趣，他们感兴趣的是得到稳定的收入，以使他们能够按照所习惯的方式生活。因此，当黑麦价格下跌时，他必须多出售一些以维持生活水准，可想而知，这时就会要求监工让农奴更辛苦地劳作；而当

价格回升时，大家都松懈下来（Kula 1962）。

自然，这种对波兰经济史的重新诠释引起了极大争议。但不可否认它既是一种学术探索，又是对传统设想的挑战。爱因斯坦并没有推翻牛顿的体系，但他证明牛顿的体系只有在某些条件下才成立。与之类似，库拉也证明，古典经济学法则并非万应灵丹。他使这些法则历史化了。本章在后面将举出这类历史化的更多例子。

角色和表演

社会学的核心概念之一是“社会角色”，它的定义是在社会结构中占有特定地位的人士应有行为的模式或规范。这种期望经常是（但并非总是）出自某个人的同时代人。例如，“儿童”，就是一个被大人的期望所界定的角色，而这种期望自中世纪以来在西欧发生了很大变化。法国历史学家菲利浦·阿里埃斯甚至认为，“童年”是现代的一个创造，出自17世纪的法国。阿里埃斯称，在中世纪，7岁大的人就已达到教会所谓的“理性年龄”，并被期待尽量像大人一般行事。他或她被当成是弱小、能力差、幼稚无知的大人，但终归是大人。从这种种期待看，我们现在所谓的“童年”在中世纪时必然与今天西方人的体验截然不同。阿里埃斯的结论在许多历史学家看来有点夸张，但是，他提出的“儿童”是一个社会角色的看法，仍然是有价值的（Ariès 1960）。

应该指出，历史学家可以通过更多、更精确、更系统地利用“角色”这一概念而收获良多；由此也促使他们更认真地对待那些被贬斥的行为方式，后者通常被人们从个人或道德的角度，而不是从社会的角度加以探讨，并且常常轻易地遭到谴责和受到族群优越论者的歧视。

比如说，宫廷宠臣就常常被简单地看作阴险的人，对软弱的国王，如英国的爱德华二世和法国的亨利三世，施加坏的影响。但是，如果将“宠臣”看成一种在宫廷社会里有着确切功能的社会角色（也许还应补充说，这种角色一直延续到20世纪，正像德皇威廉二世的廷臣菲利浦·奥伊伦堡所显示的那样）（Röhl 1982：11）的话，那将有益得多。像其他人一样，统治者也需要朋友；但与其他人不一样的是，他们需要非正式的谋士，在贵族独霸了提供正式建议权的社会里尤其如此。统治者们还需要一些能绕开自己政府机器的手段，至少有时能这样。他们也需要能委以信任的人，这个人与包围着他们的贵族或官员毫不相干，并因忠心耿耿而可以信赖，因为其地位完全取决于这种效忠，并且这种人在出差错时可以充当替罪羊。

一个宠臣就是上述的样子。有些宠臣，如爱德华三世统治时期的皮尔斯·加维斯顿或詹姆斯一世和查理一世统治时期的白金汉公爵会成为政治灾星（Peck 1990：48—53）。他们被选中大概是因为国王被他们迷住了——詹姆斯一世在致白金汉的信中就称他是“可爱的孩子和老婆”。但是，

有些宠臣的权力，类似拜占庭和中华帝国时期太监的权力，不能简单地从君主的弱点这一角度去加以解释（Coser 1974；K. Hopkins 1978：172—96）。在宫廷体系中，总有这么一个位置为国王的朋友虚位以待，从而也会有一个与这一角色相连的行为模式。

宠臣所面临的一个问题是，贵族和大臣并不像君主那样看待他们。不同的集团可能会对占据特定社会角色的个人有互不相容的期望，从而导致“角色冲突”或“角色张力”。比如说，有人认为，奥巴（oba），即约鲁巴人（Yornba）的神圣统治者，被一群部族首领所包围，他们期望他既保持尊严又接受他们的决定（P. C. Lloyd 1968）。

类似的情况也可以在许多欧洲统治者和贵族之间的关系中找到。对于国王这一角色的尊敬可能导致一种禁止，这一禁止不允许人们公开批评这一角色的承担者（国王），理由是“国王不可能做错事”。但这并不能阻止批评者用其他手段对其政策进行非难，尤其是对其“邪恶的谋士”进行斥责。这种常见的斥责既是对国王的间接批评，同时也表露对那些（就像宠臣一样）出身低贱却因帝王宠爱而“平步青云”的谋士的痛恨。从英王亨利一世和12世纪编年史家奥德里库斯·维塔里斯，到法王路易十六和圣西门公爵，这类批评持续不断，这就表明，问题的确出在结构上（Rosenthal 1967）。

从古希腊到伊丽莎白时期的英国的许多社会中，那些时代的人都对社会角色了然于胸。他们将世界看成一个舞台，“每个人一生中都扮演多个角色”。但是，社会理论家把这种看法深化了。其中一个著名人物就是已故的欧文·戈夫曼。他对其所谓日常生活的“戏剧艺术”十分着迷（E. Goffman1958）。他将“角色”概念和“表现”、“外表”（face）、“前方区域”（front region）、“后方区域”（back region）及“个人空间”等概念联系起来，借以分析他所谓的“自我展现”（presentation of self）或“印象控制”（impression management）。

一个历史学家会关注戈夫曼，这看起来有些奇怪，因为他的研究是基于对同代人的生活的观察，又主要是对美国的观察，而并非特别关注不同文化间的差异或基于时间的变迁。然而，我认为，他的研究方法，对于研究过去了的地中海世界，甚至比起研究现时的美国有更重要的意义。举个例子说，戈夫曼的分析显然适用于文艺复兴时期的意大利。马基雅维利的《君主论》和卡斯蒂廖内的《廷臣论》除了别的方面的价值，也是关于在扮演特定的社会角色时如何给别人留下好印象——就像意大利人说的“美好的形象”——的指南。马基雅维利的专题论文很关注“名声”或“声誉”。的确，他甚至说，具备一个理想君主的素质和品行并不重要，只要貌似就行。在此，行为者的社会现实模式和新的社会理论模式之间有相对较好的契合。

戈夫曼的观点近来也吸引了一些历史学家，他们关注的是与文艺复兴

时期的人或在此期间肖像画上的自我展现一脉相承的“个人主义”。比如说，个人肖像显示了艺术家所认为的——或他的顾客所认为的——与被画者角色相配的姿态、手势、表情和“道具”，其中包括贵族从未用它打过仗的盔甲和主教从未研读过的书籍（Weissman 1985；Burke 1987：150—67）。在这里，读过戈夫曼著作的历史学家对意大利社会的某些特征变得敏感起来。与戈夫曼不同的是，历史学家们最关心的是变异。他们想知道的是，在某些地方、某些时期或某些集团中人们是否对自我展现更为关注，以及这种展现的方式是否更换和变迁。

社会角色概念对研究19和20世纪的历史学家也有用处。希特勒就被描述成一个角色的扮演者，他“总是显得比他本人实际更加残忍、冷酷和武断”（Mason 1981：85）。不难举出更多的例子：墨索里尼据说总让书房的灯亮着，给人工作到很晚的印象；丘吉尔则很清楚他著名的雪茄之类“道具”的重要性。在群体研究方面，关于19世纪英国尊重问题的争论因增添了一种说法而更加丰富，这种说法称，至少对一部分工人阶级而言，尊重、甚至体面并不是他们社会身份的一个基本组成部分，而只是一个要在中等阶级面前表演的角色而已（P. Bailey 1978）。

沿着这个方向再进一步，我们就从社会“角色”概念发展到社会“戏剧”概念。“社会戏剧”术语是由英国人类学家维克托·特纳发明的，用来指小规模冲突，这种冲突揭示了整个社会的潜在紧张，并循序经历不和、危机、修补和重新整合四个阶段。在某些大规模的冲突中也能看到这种过程，例如1647年那不勒斯反抗西班牙统治的起义。让一些同时代人感到震惊和愤怒的是，那次起义是由一个渔夫马萨尼耶罗领导的（V. Turner 1974；Burke 1987：191—206）。

现在人们在谈论暴动者和起义者时，比较常见的做法已经是说他们如何利用文化“贮备”，戏剧化地用吊死假人来表现他们的不满，用棍尖插面包、列队游行来表现对物价的抗议。在前一章所描述的那次私刑（第39页）也倚重了广为人知的文化“贮备”。有些历史学家和社会理论家甚至说那些暴动者和使用私刑的暴民是遵从了文化“脚本”。

但是，也有人反对“脚本”概念，认为不仅在暴动中，而且在仪式中这个概念都太僵硬而不适用。他们认为，“表演”这个术语更能体现即兴发挥的因素，更能反映实际情况，即“同样的”仪式在每一次的完成过程中都会略有不同。可以说，“剧场”模式或比喻不是用来遵循的，而是用来思考的，它鼓励人们区分差异，揭示这些事件的特点（Burke 2005）。

性和性别

在第一章中，我就指出，历史学和理论之间的关系通常是间接的。历史学家发现理论在提出问题方面比解决问题方面更有用，女性主义理论就

为这一归纳提供了鲜活的例证。如果有人查看最近的妇女史研究，如娜塔莉·戴维斯、伊丽莎白·福克斯-吉诺维斯、奥尔文·霍夫顿、琼·凯利或琼·斯科特的研究成果，他就会发现他们很少或干脆不提及理论家的研究成果——比如说从海伦·西克苏到南希·乔多罗或伊莱恩·肖奥尔特的著作（Moi 1987）。另一方面，女性主义对最近20年历史学的写作作出了许多间接贡献。与“来自下层的历史”一样，妇女史为研究过去提供了新的视点（J. W. Scott 1991；D. Smith 2001；Wiesner-Hanks 2001；Jordanova 2002；Miller 2003）。例如，当上帝的性别也成了辩论话题的时候，一个研究中世纪的学者就研究了耶稣的母性形象（Bynum 1982：110—66）。

有人称，这种新视点带来的一个结果就是，“使公认的历史分期方案受到质疑”（J. Kelly 1984：19；参见J. W. Scott 1988）。因为，许多分期方案——显然除了人口史的时代划分外——都没有考虑到妇女。由于妇女的日常劳作、政治影响对各种层次的政治的影响的重要性通常遭到忽视，因此对于历史学家而言，她们基本上是“隐形的”，社会流动也通常只从男人的角度加以讨论（Bridenthal and Koonz 1977；J. W. Scott 1988；论女性史学家，B. G. Smith 1998）。换一种尖锐的说法，妇女被描述成“沉默”的一类，她们的想法（在许多时候和许多地方）只能通过居于支配地位的男人的语言表达出来（Ardener 1975）。

但是，女权主义运动及相关理论已经促使男、女历史学家都针对历史提出新问题。比如说，在不同时间和地点的男性支配问题：父权制究竟是实际存在的，还是神话？它在不同时期以及世界不同地区是否采用了不同的形式？在何种程度以及通过何种手段可以抵制它？在什么地区和什么时期，以及在何种领域内——比如说在家庭内——妇女具有实际的权势？

另一类问题关注妇女的劳动。在特定的地点和时期，妇女担负什么样的工作？劳动妇女的地位从工业革命、或甚至从16世纪以来是否降低了？妇女的工作常被男性历史学家所忽视，至少是因为——如讨论“隐形”问题的那个尖锐例子——她们的工作大多在官方档案中杳无踪迹，男性官员决定并实际执行对工人的调查。以19世纪早期的圣保罗这个城市为例，要想复原当时许多贫穷的劳动妇女包括黑人妇女和白人妇女的活动——如在街头兜售食品——只能借助间接渠道，尤其是有关工作时发生的犯罪和争执的司法记录（Tilly and Scott 1978；Dias 1983）。

已经有人提出，这种审视过去的新视点，与“来自下层的历史”相比有同等程度的重要性。也有人会说，它也冒着同样的危险。在弥补传统历史研究缺失方面的同时，这两种新的历史研究形式有把一种情形下的精英和大众之间，另一种情形下的男性和女性之间的二元对立绝对化的危险。从本书采纳的“整体史”的观点来看，将注意力集中到男人和女人间的关系变化上、集中到性别界限以及什么是合适的男性或女性这些概念上，会更有益处。实际上，研究侧重点也确实发生了这种变化，一本名为《性别和历

史研究》的杂志即在不久前创刊（1989年）。

女性主义强调文化对性别的建构作用，这与对文化建构的一般作用的强调一样，对史学研究产生相当大的影响（Butler　1990）。如果说男人和女人间的区别主要是文化上的，而不是天然的，如果说“男人”和“女人”是在不同的历史时期被各不相同地定义和构造的社会角色，那么，历史学家就身负重任了。他们需要弄清几乎一直没有弄清的问题，即那些在特定的区域和时期里，作为特定年龄组或社会集团里的男人和女人所要遵循的规则和惯例。更确切地说——既然规则有时是相互冲突的——历史学家就需要阐述有关服装，言谈等等“居于支配地位的性别惯例”（Fox-Genovese 1988；参见J. W. Scott 1988：28—50）。

妇女在有文字记载的历史上的缺席所造成的一个后果反而是现在所谓的对男性性别的“隐匿”（Ditz　2004）。但是，自20世纪90年代起，出现了一大批关于不同时间和地点的男性研究，其中包括对“阳刚的英国人”、“阴柔的孟加拉人”等刻板说法和比较概念的研究（Sinha　1995）。有一些专著探讨男子气在特定文化中是如何丧失的（如表现懦弱或任人欺辱），是如何重振的（如通过决斗），强调在某些文化中一直需要确认男子气的重要性，这常常是通过暴力活动，至少要通过“侵略演习”来实现的（Nye 1993；Mosse 1996；Hitchcock and Cohen 1999）。现在的问题是需要把这两方面的研究整合起来，从而显示在特定文化里阳刚和阴柔观念如何相辅相成，某一性别的行为习俗的变化是如何呼应另一性别的行为习俗的变化。

现在，越来越多的历史问题正在从性别角度加以考察。近代早期欧洲兴起的女巫审判就是一个明显的例子。众所周知，绝大部分国家中绝大部分因此受指控的是女性（Thomas　1971：568—9；Levack　1987：124—30；Ankarloo and Henningsen 1990）。另外，对于诸如修道院、军团、同业公会、兄弟会、咖啡馆和学院之类的机构历史也可以通过将它们当作一个个“男性结合”的例证来加以解释，因为女性的同类机构很少（女修道院、女子学院、妇女会等）。政治史研究也是如此，学者们特别关注妇女的选举权，以及在各种文化中妇女如何被排除在“公共领域”之外（Landes 1988；Wiesner 1993）（见本书第81页）。

人们也在对性别的社会和文化建构进程进行历史审视。一个鲜明的例子就是最近发表的一项关于近代欧洲早期119个像男人一样生活（尤其在海军和部队里）的荷兰妇女的研究成果。作者研究了她们改变原来生活的动机和致使她们的决定得以实现的另一种文化传统。比如说，玛丽·冯·安特卫彭，她实际上于1719年生于布雷达，是一个孤儿。她被姑姑收养，但受到虐待，后来当过女佣，但又被解雇。于是她决定报名参军。根据她的自传，她这么做是听说曾经有这样的先例，而且担心被逼为娼（Dekker　and van de Pol 1989：64—5）。

人们也以类似的方式探讨“性”。这主要是由于米歇尔·福柯大胆地重新解释这一概念。他甚至认为，同性恋，加上性欲本身都是现代的发明创造，即一种关于人与人之间关系的新的话语形式。福柯将这种话语与古希腊罗马和基督教早期“哲学家和医生探讨性行为的方式”加以对比，他指出，例如，古典文献只提到同性恋行为，而没有提到同性恋者。

近来，人类学家和古典学者的研究进一步拓宽和深化了福柯的研究思路。其目的是试图复原不同文化中隐藏在性行为下的规则和假设。例如，最近有一项研究认为，对于古希腊人而言，性快乐并不是双向的，而是局限于居支配地位的一方。结果，性就成了（或被建构成了）“强硬”的赢家和“软弱”的输家之间“零和游戏的象征”。男人之间的性关系本身并不是耻辱的，但扮演从属者或“女性”的角色，就可能名声扫地（Foucault 1976—84；Ortner and Whitehead 1981；Winkler 1990：esp. 11、37、52、54）。

家庭和亲缘关系

由一组相互依赖和相互补充的角色构成的机构中，最显而易见的例子当然是家庭。从20世纪50年代到80年代，家庭史已经成为历史研究中进展最快的领域之一，并且引发了历史学家、社会学家、社会人类学家之间的对话，在对话中每一方都既向另两方学习，又迫使另两方修正他们的一些看法。

在一本较早的社会学名著《家庭的构造》（L'organisation de la famille，1871）中，弗雷德里克·勒普莱（Frédéric Le Play）区别了三种主要的家庭类型：“家长制”家庭，现在更以“联合”家庭著称，在这种家庭里已婚的儿子仍然住在父亲的屋檐下；“不稳定”家庭，现在又称作“核心”家庭或“婚姻”家庭，其所有的子女婚后都得离开；以及介于两者之间，主要由勒普莱提出的“主干家庭”（famille souche），在这种家庭里只有一个已婚的儿子留在父母身边（Laslett 1972：17—23；Casey 1989：11—14）。

接下来是把这三种类型按年代顺序排列，并把欧洲的家庭史展现成逐渐收缩的过程，即从中世纪早期的“氏族”（大型血缘团体），转变为近代早期的基干家庭，最后转变为工业社会的核心家庭。这种“渐进核心化”理论过去曾经是社会学的正统，然而，现在已经遭到历史学家尤其是彼得·拉斯累特（Peter Laslett）及其在剑桥人口和社会结构研究课题组的同事们以及别的国家，如荷兰的历史学家的挑战（Woude 1972）。

剑桥人口和社会结构研究课题组提出了与勒普莱稍微不同的三分法，主要依据家庭的规模和组成，区分了“简单的”、“扩大的”和“复合的”家庭类型。他们最著名的发现是，在16到19世纪之间，英格兰的家庭规模极少偏

离4.75人这一平均数。他们还注意到，这一家庭规模也是西欧和日本长期的特征（Laslett 1972）。

由于人口普查记录保存下来，因此，家庭研究既精确又相对容易得到证实，但它依然存在危险。作为学科之间对话的新成果，社会学家和人类学家尤其提到其中的两个危险。

首先，被描述为“复合的”、“扩大的”或“简单的”家庭之间的区别，可能——正如俄国的亚历山大·恰亚诺夫在20世纪20年代就已经指出的那样——只不过是同一个家内群体发展周期中的不同阶段，当年轻夫妇抚养他们的孩子时家庭规模扩大，孩子们结婚离家后家庭规模又再次缩小（参见Laslett 1972：335—74）。

其次，他们反对把家庭的规模和组成作为家庭结构的一个指数，这个异议把我们带回到软数据和硬数据的问题上来（参见本书第37页）。我们想揭示的是在特定的时间和地点的家庭关系构建的方式，而这种构建不可能被家庭的规模所揭示。家庭不仅仅是一个居住的单位，而且还是——至少有时是——一个经济单位和一个法律单位。最重要的是，就其作为成员用以证明身份和情感投入的组织而言，它是一个“道德共同体”（Casey 1989：14）。这种功能的多重性就引起一些问题，因为经济单位、情感单位、居住单位以及其他角度的单位可能并不一致。因此，一个基于共同居住的指标并不能告诉我们那些我们最需要知道的关于家庭构造的情况。

例如，一项关于20世纪50年代伦敦东区工人阶级的社会学研究指出，自立门户的亲戚们可能相互住得很近，并且实际上每天都能互相见面。在这种情况下，一个“婚姻”家庭和一种“扩大”的心态并存。这种并存状态的史实例子并不难找到。例如，在文艺复兴时期的佛罗伦萨，贵族亲戚常常住在相邻的豪宅里，经常在家庭的凉廊上聚会，在经济和政治事务上紧密合作。佛罗伦萨，或者威尼斯，或者日内瓦（别说更远的地方）贵族家庭的历史不能单纯从家庭规模的角度来描述（Kent 1977；参见Heers 1974）。

在上述一些批评提出之后，劳伦斯·斯通在一项关于1500年到1800年间英格兰上层阶级的研究中提出了对核心化理论的修正说法。斯通主张，在这段时期开始阶段占优势地位的所谓“开放的世系家庭”首先被“限定的家长核心家庭”取代，接着，在18世纪，又被“闭合的”、喜欢家庭生活的“核心家庭”取代。然而即使这个修正的说法也受到阿伦·麦克法伦的怀疑。他提出，核心家庭在13和14世纪就已经存在（Stone 1977；Macfarlane 1979）。

对英格兰核心家庭起始时间的争论不是一种纯粹的古代研究嗜好，而是反映了对社会变化的不同看法。一方的观点是，经济变化，特别是市场的兴起和早期工业革命改造了社会结构，包括家庭结构。另一方则认为社会结构具有高度的弹性，整个西欧的兴起特别是英国的兴起，应该被解释

为原先存在的社会结构与资本主义之间“契合”的结果（Macfarlane 1986：322—3）。

不管他们在这些基本问题上的立场怎样——将在第五章作更详细的讨论——家庭史学家现在用比他们以前所使用的更为精确的词汇进行研究，并且能够作出比在他们关注社会学理论以前更为精细的区别。相应地，他们也促使社会学家修正了他们在这个领域里最初的一些概括。

家庭结构已经成为研究焦点之一。另一个研究焦点可称作家庭“策略”。该术语是皮埃尔·布尔迪厄借鉴自军事用语，用于对法国西南波城农民婚姻的研究（布尔迪厄本人就是出自这一地区和这一社会阶层）。谁与谁结婚，由谁决定，依据什么，这些问题在不同文化和不同时期有不同的答案。

例如，根据劳伦斯·斯通的研究，在近代早期的英国，从父母为子女选择新娘或新郎（子女有否决权）逐渐转为子女为自己选择（父母有否决权）。至于结婚的原因，斯通强调有产阶级的子女和父母都有一种他所谓的“家庭利益的实际算计”（穷人在选择与谁结婚时更自由）（Stone 1977：180—91）。

欧洲其他地区贵族世界的一些著名例子都印证了斯通的观点。例如，圣西门公爵在回忆录中告诉我们，当他在1694年（他父亲去世之年）安排自己的婚姻大事时，他向未来的岳父承认，目的是为了与他联姻。再如，17世纪波兰贵族扬·帕切克在回忆录中从一个钻石王老五的角度描述他所处的时代：“有两个贵族……都希望我入赘他们的家族……但我内心更倾向于斯拉多夫斯卡，因为我听他们说，在她的庄园不仅每块土地都生长小麦，还生长洋葱头。”在某些方面，17世纪显得的确很遥远。

还有问题需要研究。当我们说父母决定结婚对象时，我们是在假设：可能会出现意见不一致的情况。在理论上，在父权制社会，父亲有决定权，但实际的运作情况可能是另外的样子。情感与利益的微妙平衡会因人而异。历史学家会说，“家庭利益”在某些地方、某些时候和某些社会群体中会在婚姻中起更重要的作用。

社区注和认同

在前一节里，家庭在本质上被描述为一个“道德共同体”。近年来，社区概念开始在历史著作中扮演越来越重要的角色。我们已经看到，社区研究于20世纪中叶就已经在人类学和社会学领域里很好地开展起来。在历史学领域，有关村庄的专题研究更为古老，但这些研究通常都是就事论事，或者作为地区荣耀的表现，而不是作为借以理解更为广阔社会的一种手段。相反，如同早先一些研究强调平原（plaine）和林地（bocage）之间，换句话说就是适于耕种的地区和法国西北部植被更为茂密的农牧地区

之间的政治和宗教差异一样，勒鲁瓦-拉杜里的《蒙塔尤》（1975年）采取了一种更为社会学或人类学的方法。

有关近代早期英格兰的社区研究也揭示了不同环境下不同定居类型在文化上的差异。例如，农耕地区和放牧地区之间的区别，就关系到文化教育程度的区别，甚至关系到宗教态度或者在内战中对比鲜明的效忠程度。例如，林木茂盛地区的定居点就比种植谷物的村庄规模更小、更孤立、文化水平更低且态度更为保守（Underdown 1985）。这一类研究，强调社区和它的环境之间的关系，从而避免了把村庄当作孤岛处理，以及忽略宏观和微观分析之间的关系等等危险。

还有一种在完全不同的背景下——即大城市里——使用这种分析方法的情况，在那里，社区是否真实存在都还是个疑问。老一辈城市社会学家，尤其是格奥尔格·齐梅尔（Georg Simmel），强调了个体在城市中的湮没和孤立。然而，最近，社会学家和人类学家已开始把城市当作一组社区或"城市村庄"来看待（Simmel 1903；Gans 1962；Suttles 1972）。研究这类社区的建立、延续和灭亡，乃是城市史学家面对的挑战——不过，要记住，"社区"这个术语与"文化"一样几乎无法界定，但也不可缺少。

近年关于仪式和象征符号的研究可以帮助城市史学家迎接这个挑战。例如，人类学家维克托·特纳，发展了涂尔干关于"创造力兴奋"（creative effervescence）时刻对社会复兴的重要性的思想，并创造了"群落"（communitas）这一术语来指代自发的、无特定结构的社会聚合（他举的例子从早期方济各派修士到20世纪60年代的嬉皮士都有）（Durkhein 1912：469，475；V. Turner 1969：131）。这些聚合必然是暂时的，因为一个非正式的团体要么消逝，要么凝聚成为一个正式的机构。同时，由于仪式或被称为"社区的象征建设"（the symbolic construction of community）的其他方式的作用，群落还会时不时地在社会机构中复活（A. P. Cohen 1985）。

例如，在近代早期城市中，教区、行政区、行会和宗教团体都有一年一度的仪式，随着城市日益扩大和增多、日益（并非完全彻底）混沌，这些仪式的重要性在下降——但并没有完全消失。诚然，在一些城市里，这些仪式还存留着，从纽约的圣帕特里克节游行到伦敦的诺丁山狂欢，但它们现在表达和建构的主要是族群认同，而不是行业或宗教认同。

与族裔一样，集体认同的概念在过去一代人的时间里，不论在学术界还是政治领域，都变得越来越突出。新近许多卓越的论著特别关注民族认同的形成。越来越多的学者致力于研究认同的化身，例如国歌、国旗、国庆，如"攻占巴士底狱日"。记忆，想象和象征符号——特别是语言——在共同体建设中的力量已日益被人们所重视（Hobsbawn and Ranger 1983；Nora 1984—93）。

另一方面，民族认同赖以形成的条件这一问题，特别是19世纪的情

况，引起了更多的争论。例如，在本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）看来，在这些“想象的共同体”的创建中重要的因素是宗教的衰微和（由“印刷资本主义”激励的）地方方言的兴起。在欧内斯特·盖尔纳看来，决定性的因素是工业社会的兴起，创造了一个“以民族主义的形式浮于表面的”文化同质状态（cultural　homogeneity）。就埃里克·霍布斯鲍姆而言，他小心翼翼地把政府的民族主义与民众的民族主义区别开来，并且认为普通民众所感觉到的民族性只是在19世纪晚期才具有政治重要性。

另外一些集体认同在政治舞台上的复兴也引出了类似的问题。这些集体认同包括地区认同（例如意大利北部或法国南部）、宗教认同（在印度、波斯尼亚和北爱尔兰）以及“种族认同”（在非洲和美洲）。族裔的界定有很大的争议，但马克斯·韦伯关于族群的描述依然是有用的：“这种人群（不同于亲缘群体）相信他们有共同的起源，而这种信念为创建共同体提供了基础。”

对于理解这种复兴，有三位人类学家强调了一个重要线索。他们是皮埃尔·布尔迪厄、阿尔君·阿帕杜莱和安东·布洛克。布尔迪厄认为：“社会身份认同在于差异，而差异是相对于最近的事物而得到确认，最近的事物就是最大的威胁”。阿帕杜莱则把种族暴力与“归属的不确定”联系起来。布洛克则使用“对细节差异的自恋”这一弗洛伊德概念来分析近年在北爱尔兰、波斯尼亚、卢安达和斯里兰卡发生的事件，得出的结论是，暴力常常是因为担心“差异即将丧失”而引发的（Bourdieu　1979：479；Appadurai 1996：154—5；Blok 2001：115—3，131）。

在更早的时候，俄国曾发生一场弗洛伊德-布尔迪厄-布洛克理论所阐释的那种冲突。1667年，东正教教会发生分裂，当时在莫斯科举行的教会会议支持改革，并将地方惯例的支持者逐出教会，后者后来被称作“旧信徒”。这场冲突的表面争端看起来非常琐碎：应该用两个指头还是用三个指头划十字？耶稣的名字应该用一个I（Isus）还是两个ii（Iisus）来拼写？不难猜想后世的理性主义史学家会如何描写这些争论。他们会视之为典型的宗教迷信思维，脱离实际生活，连孰重孰轻也分辨不清。然而，若将这些细微差异视为身份认同的象征，那就要能洞察历史了。一方面，一些人认同整体的东正教，另一方面，俄国形式的东正教则是另一些人的认同。双方都声称自己是正统，但他们坚持的是不同的传统。

再如，在天主教教会的历史上，人们花费了更多的精力来攻击“异端”。后者与脱离信仰者不同，只是在细节上偏离正统（如，赞同圣体共在论而反对圣餐变体论）。实际上，甚至在弗洛伊德之前，齐梅尔就已指出，在宗教领域里“最细小的分歧”如何能够成为重大冲突的起源（1908：43）。关于俄国和其他国家共产党的情况也可以得出类似的观点：做一个非正统的马克思主义者（比如在俄国做一名托派）比做一名非马克思主义者，甚至反马克思主义者更危险。偏离正统的马克思主义者最容易被监

禁，甚至被处决。

一个群体的认同是在与别的群体对抗或比较时被界定的——新教徒与天主教徒对照，男人与女人对照，北方人与南方人对照，等等——这种方式已在最近一部研究非洲和美洲的黑人关系的历史人类学著作中予以阐明。19世纪晚期，巴西一些获得自由的黑人决定返回非洲，例如拉各斯（尼日利亚的首都——译者注）。这一决定暗示他们还把自己当作非洲人。然而，当他们返回后，他们却被当地社区看作是外地人，是巴西人（Carneiro da Cunha 1986）。这个例子提醒我们应该从自身和外界两个角度来研究个人认同和集体认同。不能假定别人会以我们的眼光来看待我们。

此时，“社区”这一术语既有实用价值但也引起争议。它是涂尔干式的共识社会模式的一个组成部分，它必须从这种学术框架中解放出来（参见本书第27页）。不可能设想每个群体都同心同态；社区需要建设和重建。也不可能假设一个社区的态度都性质相同或没有冲突——例如，阶级斗争。“阶级”的问题将是下一节的主题。

阶级和等级身份

在社会分层这个领域，历史学家特别倾向于使用诸如“社会等级”、“社会流动性”等术语，却并不知道与它们相关联的问题或者社会理论家所发现的必不可少的那些区别（参见本书第32页）。毫不奇怪，那些认为阶级模式最有效的历史学家都关注工业社会，尤其是英国（马克思本人就是在工业社会中撰写他的著作，许多同时代的人也都使用论述阶级的语言）（Briggs 1960；G. S. Jones 1983；Joyce 1990；Cannadine 1998；Feldman 2002）。阶级甚至被视为理解英国近现代历史的关键。

然而，即便在这种情况下，对于阶级概念的运用也一直有很大争议，尤其是引发出两个问题。首先，“阶级”概念的适用范围有多大？能够适用于世界上的多少地区？多少时代？其次，阶级是某些社会的客观特征，还是强加给这些社会的一种认识范畴？第二个问题也涉及其他的分析范畴，因此本书在后面将加以讨论（参见本书第175页），这里我们关注的是第一个问题。

在阶级问题上，与历史学家所使用的其他某些范畴一样，我们发现，当事人的模式与历史学家的模式之间存在着明显的吻合。然而，当一个模式被滥用，换句话说当人们试图把它运用于它最初所指定的范围以外的时候，它的效力及弱点也就更加显而易见了。因此，从阶级角度去分析前工业社会的做法更引起争议，或许也会更加发人深省。

这种分析的一个有名的例子是苏联历史学家鲍里斯·波尔什涅夫（Boris Porshnev）对法国17世纪早期的民众起义的研究。从诺曼底到波尔多，无

论城市还是乡村，特别是在1623年到1648年之间，都曾发生许多这样的起义。波尔什涅夫强调地主和佃户、雇主和雇工、统治者和被统治者之间的对立冲突，并把起义描述为怀有明确目的的人们，要去推翻统治阶级并结束压迫他们的“封建”制度。他的著作受到法国历史学家如罗兰·穆尼埃（Roland Mousnier）及其追随者的批评。他们批评他犯了不顾历史条件生搬硬套的错误，因为他坚持使用“阶级”这一术语——马克思的广义“阶级”概念——去描述17世纪的冲突。根据这些历史学家的意见，这些起义是为了反抗中央政府增加赋税，它们所反映的是巴黎和外省之间的冲突，而不是统治阶级和人民之间的冲突。在地方这一层次上，这些反抗显示的是普通百姓与贵族、城市与乡村之间的联系而不是冲突（Porshnev 1948；Mousnier 1967：pt 1；Bercé 1974；Pillorger 1975）。

我们暂且假设上述批评有充分的根据，阶级模式无助于理解17世纪法国的社会反抗或社会结构。那么历史学家又该以什么样的模式来代替它呢？

按照罗兰·穆尼埃的说法，适合于这一特定分析的正确模型应该是包括三个社会阶层，或者三个等级的模式：僧侣，贵族和其余的人。这是当时人们自己就使用的模式，而穆尼埃大量使用了17世纪法国的一名律师夏尔·卢瓦梭（Charles Loyseau）的论文《等级和尊严》的论点。社会被划分为三个等级，在法律上得到认可。在1789年大革命以前的法国，神职人员和贵族是特权阶层，例如，免予征税，而无特权的人就构成了剩余的“第三等级”。因此穆尼埃宣称波尔什涅夫试图把只适用于大革命以后时期的那些概念强加给旧制度。

值得指出的是，穆尼埃的社会理论不单单是从17世纪的论文中引申出来。他还读了一些社会学家，如美国的伯纳德·巴伯（Bernard Barber）的著作（Burke 1992b）。这些社会学家遵循的是以马克斯·韦伯为杰出代表的那种传统。韦伯把“阶级”与“社会等级”或“身份团体”区别开来，他把阶级定义为生存机会（Lebenschancen）被市场状况所决定的人们所构成的群体，而“身份团体”的命运由别人给予他们的身份或荣誉（Ständische Ehre）来决定。“身份团体”的地位通常因出身而获得并由法律所界定，但却由他们的“生活方式”来显露（Weber 1948：180—94；参见Bush 1992）。

马克思是从生产角度来定义他的阶级概念，韦伯则接近于从消费角度来定义他的社会等级概念。他提出，最终，是财产赋予身份，尽管在短期内“有财产的人和无财产的人都可以处于同一个等级”（Weber 1948：186—7）。显而易见的是，韦伯是从源于中世纪的欧洲传统的“三个等级”的观念中，得出他的“身份团体”概念的。同样显而易见的是，他把这一观念加以提炼使之更易于分析，因此用韦伯的术语来分析17世纪并不像其看起来那样全然是个循环论证。

韦伯的模式是作为马克思模式的替代物提出来的，马克思主义者也为此回敬了韦伯。例如，他们指出，像“身份”这样的价值观念与其说是表达了社会普遍的共识，不如说是统治阶级试图——或多或少成功地——强加给其余每个人的价值观念（Parkin 1971：40—7）。有人可能还会提出，当时一些对该社会的结构的陈述不应被看作是中性的描述，而应该看作是某个团体的成员用以证明他们特权的尝试。

例如，把中世纪社会分为三个等级或三种职能的著名说法，即“祈祷的人，战斗的人，劳动的人”，看起来非常像是在为那些不劳动的人的地位辩护。在一项卓越的研究中，历史学家乔治·杜比（Georges Duby）谨慎地借鉴了社会理论家路易·阿尔杜塞（Louis Althusser）的论点，考察了法国11和12世纪这种社会三重划分法的兴起，根据当时的社会和政治状况解释了它取得成功的原因（L. Althusser 1970：121—73）。

就关于法国17世纪社会的争论而言，有人可能会认为穆尼埃在接受官方有关制度的观点时稍微轻率了一点。穆尼埃主要依据夏尔·卢瓦梭对社会结构的描述，而卢瓦梭这个律师并不是一个中立的、冷静的旁观者。他不是朴实地描写他那个时代的法国社会，而是从他在那个社会占有的特殊地位，即被封为贵族的文职官员的立场来表达他对社会的一种看法。他的看法应该与那些抵制文职官员对高等身份的要求的传统贵族的看法，以及尽可能地和同一社会来自下层的看法加以比较和对照。

由于马克思和韦伯是在试着回答关于不平等的不同问题，这就使二者之间的争论变得含混不清。马克思特别关注权力和冲突，而韦伯对价值观念和生活方式感兴趣。阶级模式逐渐与认为社会本质上是冲突的，贬低一致性的观点结合起来，而等级的模式则逐渐与认为社会本质上是和谐的，贬低冲突的观点结合起来。两种模式都包含有极重要的洞察力，但过于简单化的危险也显而易见。

因此我们最好把这两个对立的模式当作互补的而不是互相矛盾的观察社会的方式，它们每一个都突出了社会结构的一些特征而模糊了另外一些特征（Ossowski 1957：172—93；Burke 1992b）。等级模式似乎最适合于前工业社会，而阶级模式最适合于工业社会，如果同时使用这两种模式，也会获得真知灼见。

如我们所见，由于这对对立的概念都出自欧洲的背景下，研究非欧洲社会的历史学家就必须双管齐下。例如，中国的官僚是一个身份团体还是一个社会阶级？应该把印度的种姓作为一种身份团体重新加以界定，还是把印度社会当作一种独特的社会结构形式更好？后一种观点最积极的支持者是法国人类学家路易·迪蒙（Louis Dumont）。他认为构成印度社会不平等基础的原则，特别是血统纯正的观念，与它们在西方的对应物不同。不幸的是，迪蒙接着就去证明印度的等级社会和西方平等社会的对立，好像欧洲从来就没有存在过僧侣和贵族这样的特权等级（Dumont 1966，

1977；Dirks的批评2001：54—9）。

事实上，血统纯正的观念在近代早期的欧洲有时被用来为特定社会群体的地位辩护。特别是在西班牙，“血统纯正”（limpieza de sangre）对于高贵身份是法定的基本条件，但在别的地方，例如在法国，贵族常常把社会等级较低者说成是不洁净的。这种观念被用来——不成功地——阻止社会的流动。

社会流动和社会区分

像“阶级”一样，社会流动是历史学家非常熟悉的一个术语，有许多专题文章、讨论会和杂志的特刊都在讨论这一主题。他们可能不太熟悉的是由社会学家提出来的一些区分。其中至少有三个区分可以被史学研究所利用。第一个是沿社会阶梯向上的运动与向下的运动之间的区分，而向下流动的研究一直受到不应有的忽视。第二个区分是个人一生中（如社会学家所说的“intragenerational”）的流动和延续好几代（“intergenerational”）的流动之间的区分。第三个区分是个体流动和群体流动之间的区分。例如，英国的大学教授一个世纪以前享有比今天更高的社会地位。另一方面，在同一时期的某些印度种姓会显示出社会地位的提高（Srinivas 1966）。

在社会流动历史中存在两个重要的问题——流动比率的变化和流动方式的变化。人们发现，研究断代史的历史学家似乎都不赞成那些认为“他们研究的那段时期”的社会是封闭的和不流动的责难。尽管一个拜占庭皇帝曾经下令所有的人都必须子承父业，但任何一个分层的社会都不可能处于一种完全不流动的状态，也就是说，所有的孩子，儿子或是女儿，都享有（或者忍受）与他的父母一样的社会地位，是不太可能的。顺便提一下，在父系社会里男人所谓的“显性”流动和女子通过婚嫁从而改变她们姓氏的“隐形”流动之间，也存在着一种重要的区别，值得人们注意。

研究特定社会里的社会流动情况，最重要的是比较。例如：17世纪英国（向上的或向下的）社会流动的比率与17世纪的法国、17世纪的日本，或者英国较早或稍后时期的比率相比是更高还是更低？一个比较的、定量的研究实际上是题中应有之义，但也可能存在着陷阱。

关于这种陷阱，有一个例子：一项对中国明清时期（从1368年到1911年）的研究提出，中国社会比同一时期的欧洲社会开放得多。证明中国具有异常高的社会流动比率的证据，是科举考试中成功的应试者的名单，这些名单提供了有关应试者社会出身的信息。然而，一个批评者很快就指出，“有关统治阶级社会出身的数据并不构成流动的总体数量或者下层阶级人们生活机会的数据”。为什么呢？因为有必要考虑精英阶层的相对规模。就精英阶层而言，中国官吏只构成中国人口一个很小的百分比。尽管通向

这个精英阶层的道路是相对开放的——即使这一点也存在争议——商人、工匠、农民等等的子弟的生活机会也仍然很少（Ho 1958—9；Dibble 1960—1）。

有关社会流动的第二个主要问题涉及流动的方式，换句话说就是通往最高阶层的不同道路以及潜在的攀附者道路上的不同障碍（向下的流动可能显示出更少的变化）。如果说世人都有上升的欲望，那么上升的模式却因时因地而有所不同。

还是来看中国，在很长一段时期（从6世纪末到20世纪初），通往最高层的正途，或者更确切地说，通向皇宫之路，是由科举制度提供的。马克斯·韦伯曾指出，在西方社会一个陌生人可能会被问及他的父亲是谁，但在中国他可能会被问及已经通过了几次科举考试。科考成功是进入中国官僚机构的主要方法，而在官僚机构中拥有职位就获得社会地位、财富和权力。

在实践中，这一制度并不像理论上所说的那样唯才是举，因为穷人的孩子进不了传授科举考试技巧的学校。但是不管怎么说，中国录取官员的制度——这一制度启发了英国19世纪中期文官制度的改革——仍然是一个工业化以前的政府所能建立的最精妙的制度之一，并且很可能也是在量才录用方面最成功的尝试之一（Weber 1964：ch 5；Miyazaki 1963；Chaftee 1985；Elman 2000）。

在这方面能与中华帝国相提并论的可能是奥斯曼帝国，后者在15和16世纪征募所谓的“贡男”（tribute of children，又称作devshirme，音译“德伍希尔迈”，一种征兵制——译者注）。在这一制度中，行政和军队精英都是从臣服的基督教居民中征募的。这些小孩显然是以他们的能力为基础被选中并予以全面的教育。“甲等行列”，是那些最聪明的孩子，加入苏丹王室的“御内侍从”（Inside Service），这有可能使他们升到重要的职位如大维齐尔[注]，“乙等行列”则进入军队里的“御外侍从”（Outside Service）。所有的被征募者必须皈依穆斯林。他们改奉在帝国中占统治地位的宗教，从而切断他们的文化根基，使他们更依赖于苏丹——实际上，是很有成效的。因为穆斯林不得不把他们的孩子作为穆斯林抚养，改宗将会使得精英们的子弟没有被选为政府官员的资格（Parry 1969；Inalcik 1973）。

工业化以前的欧洲，社会流动的主要途径之一是教会。依照司汤达著名的分类，与那些在军队里穿着“红装”（指军服——译者注）的才俊相比，教会里穿着“黑衣”（指教袍——译者注）的才俊有更多的上升机会。一个农民的儿子甚至可能在教士生涯中最终升至教皇，就像16世纪下半叶的西克斯图斯五世（Sixtus V）那样。重要的教会人士还可能受聘担任政府高级职务。例如，在17世纪的欧洲，政府的重要大臣包括红衣主教黎塞留和马扎冉，他们两人都服务于法国国王，红衣主教克赖斯尔服务于哈布斯堡皇帝，大主教威廉·劳德服务于查理一世。黎塞留出身小贵族，但克赖斯

尔是一个面包师的儿子，而劳德是一个衣商的儿子。对欧洲的统治者而言，任用天主教神职人员，特别是让他们担任大臣的优点之一，是他们不能有继承他们职位的合法子女。在这个意义上，使用神职人员可以与奥斯曼信任德伍希尔迈和罗马帝国以及中华帝国任用太监担任高官相媲美。他们都是欧内斯特·盖尔纳所谓“去势之人”（gelding）的例证（Gellner 1981：14—15）。

在近代早期的欧洲，另一条提高社会地位的途径是模仿社会等级较高的群体的生活方式，并且加入“炫耀式消费”的行列。

消费和交换

在这一章的前面，我谈到威托尔德·库拉对古典经济学法则的批评，他的理由是它们不能解释一些群体，如17和18世纪波兰显贵们的实际经济行为。这些贵族并不符合公认的“经济人”的模式。他们对利润和节俭不感兴趣，只希望有一份稳定的收入，以花费于诸如法国葡萄酒这样的进口奢侈品上，即一种“炫耀式的消费”。这一短语最早是由上个世纪末美国社会学家索尔斯坦·凡勃伦提出的。

这个短语构成了一个理论的一部分。凡勃伦是一个充满热情的平等主义者和过着超常简单的生活方式的人。他指出，精英，按他的称呼叫做“有闲阶级”的经济行为是非理性的和浪费的，只是想着“攀比”。他把人类学家弗朗茨·博厄斯在对夸扣特尔人——一个居住在加拿大太平洋沿岸的印第安民族的研究中得出的结论以同样的方式运用到前工业社会以及工业社会。夸扣特尔人最著名的风俗是“夸富宴”（potlatch），即由酋长毁坏物品（特别是毛毯和铜盘）。

但是“夸富宴”表面上的浪费也具有某种“潜在的合理性”（参见本书第89页）。这是霸权战略的一部分。这种毁坏是用以证明一个特定的酋长比他的敌手们拥有更多的财富，从而使他们感到羞辱的一种方式。这是“用财富进行战斗”的一种手段。酋长关注的不是财富的积累，而是用它来赢得地位和权力。（Veblen 1899；Boas 1966；参见Codere 1950）。

20世纪70年代，法国社会学家彼埃尔·布尔迪厄研究人们——特别是上层社会和中层社会的法国人——用来把自己和别人区别开来的策略。他把消费作为这个更为全面的研究的一部分来探求。与博厄斯和凡勃伦相似，他认为，“经济实力是使他们远离经济贫困的第一位和最重要的力量；这就是为什么经济实力总是表现为破坏财富、炫耀式的消费、浪费以及各种毫无道理的奢侈形式”（Bourdieu 1979）。

自布尔迪厄的著作发表后，越来越多的历史学家接受了炫耀式消费这一概念（Brewer and Porter 1993）。这些研究不仅印证了这种理论，而且在许多方面深化和充实了这种理论。例如，历史学家强调同时代的有些人

至少知道正在发生些什么，并且使用了与凡勃伦并无不同的术语去分析现实。在近代早期，一个关键的概念是“华贵”（magnificance），这个词巧妙地概括了从财富到社会地位和权力的转变。小说作家非常清楚身份象征符号，特别是衣着的重要性。16和17世纪西班牙的“流浪冒险文学”（literature of the picaresque）就聚焦于那些恰恰是利用这些手段冒充贵族的英雄们（实际上是个歹徒或流浪汉）的企图。

不只是小说作家知道使用象征物争取较高社会地位的情况。17世纪格但斯克市的一个市长甚至在他住所的门上刻上“让人嫉妒”（proinvidia）的铭言。几乎在同时，一个佛罗伦萨的作家提到“富人们竭力把他们自己和其他人区别开来”，而一个热那亚人描述了他那个城市的贵族用超出需要的花销“来刺痛那些望尘莫及的人并让他们痛心不已”（Burke 1987：134—5）。

最后提到的这些评论显然带有说教和挖苦之意。它们提醒我们需要区别同一社会里对炫耀式消费的不同态度。历史学家已经向我们展现出，在欧洲近代早期，把“华贵”当作大人物的一项义务的观念与认为它是精神高傲的体现的理论共存。在实践中，炫耀式消费在各地表现不一（例如，在意大利程度较高，在荷兰共和国程度较低），在不同的社会群体中也是如此。从较长的时间看，也存在着变化，攀比性的消费在17世纪达到了一个显著的高峰。

进一步提炼这个概念，我们可以说，显示自己与众不同的策略具有不同的形式，包括炫耀式的节制消费，即一种“新教伦理”（如马克斯·韦伯所称）——实际上它并不仅限于新教徒。这种选择在18世纪——一个争论“奢侈”的有害结果的时代——变得越来越普遍。这一类的策略却提供了一种避免攀比性消费的自我毁灭性结果的可能。

对于消费，不仅应从社会阶级的角度，还应从性别的角度进行分析。在欧洲，自从所谓的消费社会在18世纪的英国“诞生”起，甚至从更早的时候起，至少在服装和家具领域，女人支配着消费（Brewer and Porter 1993：119—20，274—301）。例如，在17世纪后期的法国，就有一份名为《华丽信使》的杂志——可能是世界上第一个妇女杂志——每月提供最新的时装潮流信息。

炫耀式消费仅仅是一个群体显示他们自身比另一群体高贵的一种策略。另一方面，这种特殊的行为方式又不仅仅是这样一种策略。理论化的危险之一就是把世界看作只是理论的图解的那种倾向。在这种情形下，认为消费者只不过是想炫耀一下他们的财富和社会地位的论断便遭到了一个英国社会学家科林·坎贝尔（Colin Campbell）的抨击。他认为人们购买很多奢侈品的真正原因是为了保持他们自身的形象。他们实际上在花钱买个人身份或集体认同（参见Clammer 1997）。

纠正简化论倾向的最简单的方法是转向对手的理论。因此，在这一点

上，从另外一个角度，即交换或互惠的角度来看待炫耀式消费，可能是有益的。这就是匈牙利经济学家卡尔·波拉尼（Karl Polanyi）在20世纪40年代所做的研究。像20年后的库拉一样，他批评经济学家们把他们的归纳说成是普遍有效的。根据波拉尼的理论，存在着三种基本的经济组织体系，其中只有一种，即市场体系，受古典经济学法则的支配。波拉尼称另外两种（经济）组织的模式为“互惠”体系和“再分配”体系（参见Skocpol 1984：47—87）。

互惠体系以礼物为基础。在一项对西太平洋岛屿的研究中，人类学家马林诺夫斯基已经指出存在一个交换的循环体系。贝壳臂环沿着一个方向传送，贝壳手镯沿着另一个方向传送。按他的说法，这种交换没有经济价值，但它维持了社会的团结。在关于礼物的著名论文里，马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）概括了这类例子，认为这种“古老的交换形式”具有重大的社会和宗教意义，它依赖于三条不成文法：给予的义务、接受的义务和报答的义务。像“免费”的礼物这样的事物并不存在。波拉尼把这种归纳推进一步，把礼物作为他经济体系三模式中第一个模式的主要的特征。

波拉尼的第二个体系建立在再分配的基础之上。礼物在同等地位的人之间交换，而再分配则依赖于社会等级体制。贡品流入帝国的首府然后再流到地方省份。领袖们把他们从外界获得的物品分配给他们的随从。随从们则向领袖表示效忠，为领袖而履行职责。

这些观念对研究工业化以前社会的经济生活的历史学家有着广泛的影响，尽管他们经常忽略波拉尼在互惠和再分配之间所作的区别，而倾向于把古代和现代两种体系加以对照。乔治·杜比强调了礼物交换在中世纪早期经济振兴中的作用。费尔南·布罗代尔对近代早期的物质生活和资本主义的宏大研究也很大程度上受到波拉尼观念的影响，后者的观点在那本书中被多次引用（Braudel 1979：2，26，225，623）。

不管最初是否得自波拉尼作品的启发，E. P. 汤普森颇有影响的“道德经济学”概念应该被归入这一传统。我在前面已经指出，“道德经济学”的概念是为数不多的由历史学家创造并随后被其他学科研究者吸收的概念之一。确切地说，汤普森是在安德鲁·尤尔（Andrew Ure）《制造业的哲学》（Philosophy of Manufactures，1835年）一书中发现“工厂体制的道德经济学”这一说法的，这本书从经济角度讨论了宗教信仰，将其作为这一体制中“道德机制”的一部分。然而，汤普森把尤尔的说法颠倒过来，用于表示一种基于公平价格观念之上的道德化的经济学，这种经济学是18世纪经济困难时由街上的人群推行的（E. P. Thompson 1963：389ff，1991：188—255；Stevenson的批评，1985）。当时那些人是否像汤普森所说的那样追忆过去的黄金时代，还是一个有待讨论的问题。但是，很显然，一些学者在研究其他社会，其中包括东南亚这样远离英国的社会时，已经发现“道德经济学”这一概念极富有成效（J. C. Scott 1976；参见E. P. Thompson1

991：341—9）。

研究文化史和政治史的学者也论述了礼物的重要性。他们考察了是什么人（上级、同级、下级）送什么（刀剑、戒指、杯子、服装、书籍、美酒、飞禽）给什么人（广义的“朋友”），在什么时候（新年或婚礼），根据什么礼仪等等。与人类学家一样，他们也认为，礼物是带有信息的物品（“用飞禽来表达”），能够用于结交朋友、维系社会网络。他们认为，交换礼物并不总能达到润滑社会关系的初衷，但他们也强调“送礼出差错”、忘恩负义的责难以及利益冲突等的严重性。送礼难以拒收，但在17世纪的英国，给法官送礼就可能受到行贿的指控，大法官弗朗西斯·培根勋爵的案例就是如此（Gurevich 1968；Bestor 1999；N. Z. Davis 2000；Groebner 2000）。

许多研究都假设，交换礼物是传统社会或莫斯所说的“古老”社会的一个特征，但最近一些著作则强调在工业革命之后，甚至到了我们这个时代，它依然很重要。有人对不同的礼物进行了区分，包括女人和男人赠送和接受的礼物。另外，也有人对不同文化背景下交换的清单加以比较（Strathern 1988，J. Davis 1992，Godbout 1992）。赠送礼物的原因是一个重要的争论问题：究竟更应该视之为一种利他主义，还是视之为一种投资，即创造社会或文化资本？

文化资本和社会资本

例如，按照布尔迪厄的说法，表面上的浪费，如慷慨的赠礼或铺张的款待，实际上是一种将经济资本转换成政治的、社会的、文化的或“象征的”资本的手段。现在开销是为了日后获得无形的利益，这可被视为一种投资方式。他最喜欢引用的例子就是法国的教育体制。他指出，资产阶级的子女和工人阶级的子女在学术成就上有很大差异。他用父母所采取的“文化投资策略”来解释前者更高的成就，这种策略包括让他们阅读经典小说，带他们出席音乐会、参观博物馆等等。出身资产阶级的学生获得好学位，有助于日后的事业发展，这就把继承性资本转化为获得性资本（Bourdieu 1979：80—3）。

这种转换是布尔迪厄所说的“文化再生产”的手段。“文化再生产”这个说法是指整个社会，尤其是教育体制有一种向下一代灌输传统价值观从而使自身得以延续的倾向（Bourdieu and Passeron 1970，参见Althusser 1970）。传统不会像某些历史学家所说的那样由于“惯性”而自行延续（Mosse 1996：485—7）。它们是因父母、教师、教士、雇主以及其他的社会化推行者的辛勤工作而得以传递。

“文化再生产”概念有助于引起人们来关注“原地跑步”的努力——换言之，努力维持社会大体上保持原样。“大体上”的限定是必须的，因为正如

人类学家马歇尔·萨林斯所言："每一次的文化再生产都是一次变异，因为在实际运作中，现实世界借以编排的那些范畴会拾取新的经验内容"（Sahlins 1985：144）。如果每一代人在接受和传递这些规范时都只是对它们稍稍加以重新解释，那么在一个较长的时间里就会出现可以分辨的社会变化。

资本和投资的比喻似乎越来越有吸引力。最近的一项政治学研究就是立足于"道德资本"的概念上——换言之，政治领袖（例如夏尔·戴高乐或纳尔逊·曼德拉）的威信投资，旨在完成一项艰难的任务，如法国和平退出阿尔及利亚，南非和平转向民主（Kane 2001）。

至于社会资本，特别是由于美国政治学家罗伯特·帕特南的两个研究发表，这个概念在20世纪90年代逐渐成为关注焦点。在第一项研究里，帕特南认为，各种体制在意大利北部比在南部运作得顺畅，在北部有更多的合作、更少的猜疑。他用北部的公民传统来解释这种反差。由于有这种传统，北部拥有更多的"社会资本"。社会资本相当于通常所说的"公共精神"，可以更准确地界定为"信任、规范和社会网络"，这些非正式的社会联系可以被调动起来做成一些事情。在第二项研究中，帕特南认为，在过去的半个世纪里，用参与志愿团体的情况来衡量，美国社会资本的存量在逐渐下降（Putnan 1992，2000；参见Portes 1998；Field 2003）。

在意大利和美国这两个案例里，帕特南既提出了对现实的看法，也提出了对历史的看法。这些看法很自然地吸引了历史学家的注意。1999年，《跨学科历史杂志》（Journal of Interdisciplinary History）出了两个专刊来讨论他的社会资本概念。他认为，意大利北部的公民精神可以追溯到中世纪和文艺复兴时期的独立城邦时代，两位研究意大利史的学者对这种观点进行了评论。其中一位指出，这些政体的社会资本包括"公民宗教"，亦即用一个保护神把宗教与城市紧密地联系起来（威尼斯的圣马可，佛罗伦萨的洗礼者圣约翰等等），保护神的节日是全年的重大事件之一，不仅是一个宗教节日，而且也是城市本身的盛会。因此，宗教对当时意大利人所谓的"公民生活"，即公民积极参与政治的生活，作出很大贡献。但是，另一位历史学家则强调这些城市政体的弱点和局限，认为帕特南是通过玫瑰色眼镜来观察它们。还有一位历史学家提出了一个更普遍的问题，即"网络封闭"问题，探讨社团和社会网络对所排斥的人造成的伤害，他举出的例子是近代早期德国行会对妇女的排斥（Brusker 1999，Muir 1999，Ogilvie 2004）。

帕特南的观点还会受到另一种更尖刻的批评。"社会资本"概念表面上是中性的、描述性的，其实是规范性的，暗含着西方式民主是最好的政体之意。帕特南悄悄地从"使民主运转起来"转到"使体制运转起来"，宣称由于意大利北部的"互惠规范"和"公民参与网络"的作用，该地区的体制表现出更高的性能，地区政府的管理也更成功。

但是，如果中性地使用社会资本概念，就应该主张意大利北部和南部

各有不同形式的社会资本（规范和社会网络），可用于各自不同的目的，但同样有效。意大利南部有两种社会资本（其他许多地区也一样，如非洲，参见Chabal and Daloz 1999）。第一种是家庭。有一位做意大利南部地区研究的美国学者众所周知地用“非道德的家庭主义”来描述其社会体系，但是对家庭的依恋本应是“有道德的”。南部的第二种社会资本是庇护关系。

庇护人、受庇护人和腐败

在讨论社会资本时，帕特南似乎首先想到的是志愿团体，包括他举出的保龄球俱乐部这个著名例子，以及平等者之间的横向联系。他把这些团体视为公民学校。但是，他认为，非正式网络有助于有效的政治行动，这种见解也可以解释历史上庇护关系的机制。

庇护关系可以界定为一种以纵向联系为基础，即以不平等者之间、领袖（庇护人）和他们的随从（被庇护人）之间的个人关系为基础的政治体制。双方经常使用友谊方面的说辞，例如“朋友的朋友”，也使用家族关系的用语，例如现在臭名昭著的“教父”。但是，更现实地看，他们的关系是一种交换关系。各方都要为对方提供一点什么东西。受庇护人提供给庇护人的是他们的政治支持以及他们的遵从，以多种多样的象征形式（屈服的姿态、尊敬的语言、礼品等等）加以表达。对庇护人而言，他们提供给受庇护人的是盛情的款待、工作和保护。这就是为什么他们能够把财富转化为权力的原因。

任何一个社会不论它多么“现代”，都存在着不同程度的庇护。但是，在一些社会里，“官僚政治”的规范薄弱（参见本书第29页），而“垂直关系”却特别强大，这样的社会就可以被认为是建立在庇护体制的基础之上。然而，问题依然存在。认为庇护人和受庇护人之间的联系是最基本的关系的观念，就像“等级社会”（参见本书第61页）一样，会促使观察者和历史学家不去注意横向的联合关系以及统治者与被统治者之间的冲突（Gellner and Waterbury 1977：7—19，167—83）。

人类学家和社会学家对庇护的机制，特别是地中海世界的庇护机制，作了许多分析。他们的结论已经推翻了那些可以称作“古典”政治理论的东西，或者使之相对化了，就像波拉尼等人使古典经济理论相对化一样。它们已经显示出——与经济学中的市场一样——议会民主和官僚政治不能被当作通用的政治模式，其他的体制也有它们自身的逻辑。这类体制不能被简单地视为“腐败”或者“政治不成熟时期”的组织形式。它们也利用了社会网络、规范和信用等形式的社会资本。

让我们举个苏瓦台的帕坦人的例子。这是挪威人类学家弗雷德里克·巴思在20世纪50年代做的研究。苏瓦台的统治者比较虚弱，因此地方“首

领”或“大老”或“可汗”体制发展起来。那些可汗是土地、社会地位和权力的竞争者。他们为了笼络随从而把他们的财富花费在了礼物和款待客人上。每个可汗的威信都是个人的，这是他从他的每个随从那里所能“篡取”到的东西。“随从寻求那些能为他们提供最大利益和最多安全的领袖。”作为回报，他们提供自己的服务和忠诚。大量的随从给予一个领袖以威望（izat）和权力而羞辱他的对手。

另一方面，给他们的随从安全的需要又迫使可汗们相互竞争。在帕坦社会里，威望依靠于外表，一个经济有困难的可汗不会降低他的好客热情甚至还会有所提高，即使他不得不为了供养他的客人和主顾而卖掉他的土地。一个可汗对巴思说的话概括了这种矛盾现象的逻辑：“只有不断地显示权力才能遏制那些虎视眈眈的人。”巴思的个案研究把生动的描绘和深入的分析结合起来，并且阐明了互惠的经济原理和政治原理（Barth 1959）。

如果我们看一下15世纪的英格兰，特别是在帕斯顿家族的通信中所揭示的东英格利亚，我们就会发现一个在某些重要方面与苏瓦台相似的社会。在英格兰，获得土地也是成年男子的一个主要目标，对土地的争夺有时采取了一种暴力的形式，就像在约翰·帕斯顿的格瑞汉姆庄园被他强悍的邻居洛德·莫林斯强占的例子中所显示的那样。在英格兰，地方领袖（“领主”或“老爷”）和他们的随从（被称作“朋友”或者“友人”）之间的联系，也一样是社会组织的基础。

小人物需要大人物的“良好领主权”。随从们不仅要以顺从，还要以礼品讨好领袖。如帕斯顿家族的一封信所评价的那样，“人们不能空着手去引诱老鹰”。另一方面，领袖们需要随从，以提高他们的威望或者使人仰慕。因此他们随时敞开住所的大门，向他们的随从提供“侍从制服”，即与领主家颜色相关的赏赐衣物，穿上作为忠诚和支持的表示。曾被历史学家解释为对玫瑰战争期间中央权威崩溃的反应的社会行为现在看来是一种相当普遍的社会现象的一个例子。

政治生活中存在着庇护人与受庇护人的关系，对一些历史学家来说已不是新闻。实际上在20世纪20年代刘易斯·纳米尔就提出了当时令人震惊的论点：辉格党和托利党在18世纪的政治舞台上并不重要，真正重要的是“宗派”，换句话说就是围绕在一个庇护人身边的一群受庇护人，这群人不是由某种意识形态或者政纲联合起来的，而是与某个领袖有一种共同联系。

在关于都铎和斯图亚特王朝贵族阶级炫耀式消费的著名研究中，劳伦斯·斯通仿效凡勃伦，特别从铺张浪费的角度描绘了他们的好客，或者说贵族需要“证明回音震荡的大厅和豪华的房间存在的合理性，还要避免呆在一个半空的宅邸里郁闷和寂寞”（Stone 1965：555）。一本评述弗雷德里克·巴思以及马塞尔·莫斯的著作，提出了另外一种解释。如果没有这种好客，贵族的庇护网络还可能存在吗？如果一些贵族在入不敷出的情况下还维持开放的住所，他们的动机可能与那些试图以这种方式阻挡虎视眈眈的人的

可汗一样（参见Heal 1990：57—61）。

对历史学家来说，把这种人类学的方法运用于这些问题的巨大价值在于，它强调了那些经常看起来是无序状态——对现代的观察者而言——背后的有序性，强调了游戏的规则和所有参与者身上的压力：领袖与随从们一样被迫继续扮演他们的角色。最近一些有关17世纪法国政治的研究已经利用了越来越多的论述庇护的人类学文献。例如，他们注意到，17世纪前期法国的实际统治者红衣主教黎塞留是如何任人唯亲，而不是任人唯贤的；换句话说，他并不寻求最有能力的候选人来填补某个特定的职位，而是把它提供给他的某个受庇护人，或者用17世纪的一个生动说法：他的一个“奴才”。

黎塞留的选任方法与“官僚政治的”模式相去甚远。然而，它也有自身的逻辑。如果黎塞留不以这种方式行事，他在政治上就难以生存。他需要他能够信任的下属，而除了他的亲人外，他只能信任他的奴才，就像君王只能信任他们的宠臣（Ranum 1963）。出于同样的原因，近代早期的一些教皇、主教——既是宗教领袖又是世俗统治者——身边安插的都是自己的亲戚或受庇护人。这种“裙带关系”在19世纪和20世纪常常会受到谴责，但我们应该清楚这种做法也有其积极方面。

此外，沙伦·凯特林（Sharon Kettering）对庇护人、受庇护人和她称为（跟着人类学家埃里克·沃尔夫的叫法）他们之间的“经纪人”的研究提出，在17世纪的法国，庇护网络与官方政治机制是平行的和互为补充的，并且送礼的社会习俗是服务于政治目的的。在这里权力同样也依赖于交换。这一体系以诱发冲突和“腐败”为代价却为政治整合作出了积极的贡献（Wolf 1956；Kettering 1986，1988）。

“腐败”的问题，在本书里已浅尝辄止地提到多次，值得全面地加以关注（J. C. Scott 1969；Peck 1990；Chabal amd Daloz 1999：95—100）。这一术语是否不仅仅是一种人格评价，不仅仅意味着从过去某一时刻道德黄金时代的道德标准已经衰微？它是否仅仅是被所谓“官僚政治”社会的成员用来摈除政治生活的其他组织方式的一个标签？

假如我们以一种相对客观的方式把“腐败”界定为偏离某种公众角色规定义务、越出特定社会“道德边界”的行为（Harding 1981），那么在什么样的社会状况下这种行为才会发生或泛滥呢？或者最好是说，是在什么样的社会状况下人们才觉得它在泛滥呢？如果我们把问题以这样的方式提出，我们就会看到，腐败部分地取决于旁观者的看法。越是正式组织起来的社会，公共领域和私人领域之间的区别就越明显，腐败的情形就会越清晰。

在皇家或宫廷“宠臣”这一案例（参见本书第47页）中，同样值得问一问这种腐败行为是否为公众同时也为政府官员履行了某种社会职能；例如，它是否应该被看作一种压力集团的行为。这个问题又引出了其他问

题。例如，腐败在不同的文化中是否具有不同的作用，例如在瑞典就没有在尼日利亚那么重要？再如，在不同的文化中腐败是否会采取不同的形式？例如，有的人可能会把官员给予他们的亲戚和朋友恩惠与出卖这些恩惠区分开来，换句话说，后者是按照市场规则来以权谋私。后一种意义上的腐败的兴起似乎是从18世纪开始的市场社会的普遍兴起的一个部分。

权力和政治文化

对庇护和腐败的讨论已把我们引到权力这一问题。至少在西方，“权力”是一个根植于日常语言中的术语，它似乎是没有什么疑问的。然而，外表的清晰带有欺骗性，对其他文化的权力观的研究就反映出这一点，例如在爪哇，它被当作一种创造性能量的形式，竞争者可以从彼此身上夺得（B. Anderson 1990：20—2）。“超凡魅力”（卡理斯玛）观念也是以一种类似的假设为基础的。

不管是否被当作能量，权力都是一个常常被物化的概念。人们很容易设想，在一个社会里某个人、某个团体或者某个机构——例如，“统治者”、“统治阶级”或者政治“精英”——“拥有”这种权力而别的每个人却没有它。美国政治学家哈罗德·拉斯威尔曾经以其惯有的锐利风格断言：“获得最多的人就是精英；其余的就是大众”（H. Lasswell 1936：13）。历史学家也常常这样设想。

然而，一个特定社会里权力精英的存在最好被当作一个假设而不是一个公理。美国一场著名的有关权力分配的论争，可能已经显示了在证明这个假设，实际上是界定这个概念时所涉及的问题。有人认为，只有当社会中不同团体之间存在着明显的利益冲突而需要对相关问题作出决定时，才能验证“精英模式”是否符合现实。

这种概括无疑使得这一讨论更为清晰和精确。然而，有人批评这种“一维”权力观，即目光集中于决策而忽略了某个或某些集团可能会把某些问题或者要求排除在政治议程之外（Dahl 1958；Bachrach and Baratz 1962；参见Giddens 1985：8—9）。批评者因为他们的“二维”见解而受到批评，因为这一见解涵盖了操纵（权力）和决策两个方面，却忽略了许多别的东西，包括那种“通过塑造人们的观念、认识、爱好，使他们接受他们在现存秩序中所扮演的角色来阻止人们……心怀抱怨”这样的权力。我们在后面还会讨论这种文化“霸权”（参见本书第88页）。

更宽泛地看，迈克尔·曼提出：“社会是由多种在社会空间中重叠和交叉的权力网络组成的。”他接着区别了权力的四个来源——意识形态的、经济的、军事的和政治的来源（Mann 1986—93：i. 518—21；参见J. Scott 1994）。曼对意识形态权力的关注和前面所说的对“感觉和认识”的关注一样，暗示了一个权力的研究者必须既要考察政治结构又要考察政治“文

化”。

“政治文化”这一术语——在20世纪50年代进入政治学家的话语，在70年代进入历史学家的话语——可以被界定为在一个特定时间和地点流行的政治知识、观念和感情。它包括“政治社会化”，换句话说就是知识、观念和感情借以从一代传给另一代的方式。例如，在17世纪的英格兰，孩子们是在家长制家庭中长大的，这肯定会使他们能够更容易接受一个家长制的社会而不会对它产生怀疑。他们被告知，顺从国王乃是圣经十诫中“尊敬你的父亲”的指示（却极少提到母亲）（Schochet 1975）。

政治文化的概念与社会资本概念一样，有时也遭到批评，被指为隐含着规范功能、甚至含有种族优越论。实际上，也确有一些政治学者是依照西方民主价值观来判断政治文化的优劣。不过，帕坦人研究或帕斯顿家族研究所提供的家长制例子，表明政治文化这个概念可以摆脱那些人的假设。我们可以把它界定为有关政治目的和手段的“一套话语和实践”（Baker 1987：pp. xi—xiii）。在这个意义上，再来看帕特南的研究，意大利北部和南部都有政治文化。对于统一后的意大利来说，问题在于这两种（政治）文化是不相兼容的。

这一研究思路的另一个启示是，必须重视象征性符号，认识到它们在动员政治支持方面的力量。例如，现代选举被当作一种庆典形式来研究，这种庆典聚焦于个人而不是问题，因为这样可以使选举更富有戏剧性，更吸引人（Edelman 1971；Kertzer 1988；O'Gorman 1992）。

最近对法国大革命的一些研究也采用了这种视点，把革命的象征符号作为运动的中心而不是边缘来对待。例如，法国历史学家莫娜·奥祖夫（Mona Ozouf）写了一部专著来分析大革命的节日——同盟节、最高主宰节等等，特别关注这些活动的组织者试图用什么方式来改造活动参与者的时空感觉。当时人们还有计划地创造新的神圣空间，例如用巴黎的马尔斯校场取代传统的天主教神圣空间。

再如，美国历史学家林恩·亨特指出，在法国18世纪90年代，不同的装束象征着不同的政见。她强调了三色帽徽、自由帽和自由树（一种被赋予政治意义的五朔节花柱）在理论家们所谓的民众“政治动员”中的重要性。到1792年5月，已经种下6万棵自由树。通过诸如此类的方式，革命的观念和理想在人们的日常生活中扎下了根（Ozouf 1976；Hunt 1984；参见Lucas 1988）。

这一研究思路的又一个意涵在于，“政治”这个概念需要扩展，从而将非正式的权力运作的各个方面包容进来。法国哲学家、历史学家米歇尔·福柯是最先提倡权力的“微观物理学”研究的人之一。所谓的微观研究是指在各种各样的小型机构，包括监狱、学校、医院，甚至家庭中权力的运用（参见本书第40页）。最初这是一个大胆的提议，现在已经流传开，正在变成正统（Foucault 1980）。

这种更开阔的研究权力的思路还有一个意涵，那就是，如果不研究更广泛的文化，尤其是正在流行的“公民社会”和“公共领域”，那就无法理解在不同文化、不同时期某种政治组织形式——例如西式民主——相对成功或失败的原因。

公民社会和公共领域

“公民社会”这个概念描述的是国家与家庭之间的广大领域，或者如盖尔纳所说，是“一系列各式各样的非政府机构，而且足以与国家抗衡”（Gellner　1994：5）。正是在志愿团体所生存的这个领域里，“社会资本”的政治效应最为明显。

公民社会是德国哲学家、社会学家于尔根·哈贝马斯在40多年前一项著名研究的课题。他研究的是所谓的“公共领域”（Öffentlichkeit）在18世纪的转型。哈贝马斯讨论了资产阶级是如何侵入被少数精英把持的传统“公共领域”的，换句话说，就是“私人逐渐聚集成为公众”，他们发展了他们自己的机构，诸如咖啡馆、剧院和报纸，在伦敦、巴黎这样的大城市尤其如此。由于这些机构的发展，出现了一个鼓励批判和理性思考的辩论领域（Habermas 1962；参见Calhoun 1992）。

历史学家早就提出，18世纪晚期是“公众舆论”兴起的时代。在某种意义上，哈贝马斯不过是用一个新标签取代了旧标签。但是，用“公共领域”这个新说法取代“公众舆论”这个旧说法，其优点在于，它传达了更多的辩论、较量的意思，而不仅仅是指一种态度；它还传达了更多的关于辩论借以进行的地点的意思。

在迟滞了相当长的时间后，公共领域的概念才进入了历史学家的话语，激励他们不仅研究哈贝马斯所强调的咖啡馆，而且也开始研究其他非正式机构，如学会、俱乐部和沙龙（Melton　2001）。以俱乐部为例。18世纪末，仅伦敦一地就有约3000个俱乐部；它们的仪式，如选举官员、排序发言、做会议记录等，都是效仿议会的仪式和规则。也正是在18世纪，共济会变得重要起来，不仅成为一个志愿团体网络，而且成为一个政治压力集团（P. Clark 2000；参见Melton 2001：197—272）。

再如，大卫·希尔兹关于美国殖民地时期的研究也部分地受到哈贝马斯的启发，探讨了社交的方式和交流的地点，如酒馆、咖啡馆、俱乐部（这些只是男性的活动场所）以及茶话会、集会（两性均可）。他强调“口语胶水”将这些讨论共同体聚合起来的作用，还强调他们选择说话方式和语调、交谈话题时所依从的规矩以及作为交谈演讲基础的礼貌平等理想。正如18世纪20年代《新英格兰周刊》上的一篇文章所说：“要想友好地交谈和交往，头衔和身份必须放到一边。”当作者的目光从言谈转到写作时，他强调了“公民妇女联谊会”，即一个“用文字构成”的妇女共同体的重要性

（Shields 1997：pp. xvi，287，319）。

希尔兹是一个英语教授。他进入社会文化史领域是为了了解当时即兴诗歌的语境，但是他也非常清楚自己研究的政治意涵。有人会说，从社会资本的观念看，他的著作有助于我们理解“文明的”和“公民的”两者是如何联系起来的，殖民地精英如何能够在美国革命时期齐心协力。

在论述公共领域时还有一个机制值得重视，那就是示威游行。这可以说是利用公共空间来实现非官方的、有时是反官方的目的。英语里只是到了19世纪初才有“示威游行”（demonstration）这个意义，但是其实践要古老得多。例如，17世纪40年代和80年代，普通民众就多次持请愿书进军议会（Zaret 2000）。出于两个特殊理由，我们需要把demo（民众）这个词根放回到democracy（民主）中。首先，这是非暴力集体行动的一个范例。其次，它用游行者的数量或请愿书的签名的数量“显示”（demonstrate）了广泛的支持。

极具讽刺意味的是，在概念、方法和结构上最紧密追随这一模式的历史研究之一，竟然是对哈贝马斯的批评，指责他没有讨论到妇女。琼·兰德斯（Joan Landes）认为，妇女在大革命期间试图进入公共领域（《妇女权利宣言》紧随《人权宣言》发表），但她们发现她们的道路已被阻断。“共和国的建立不仅没有妇女，而且反对她们”（Landes 1988）。

在一个更普遍的层次上，哈贝马斯的论述更容易受到一系列的批评。例如，他将资产阶级的公共领域理想化了，忘记了报纸之类的媒体在报道舆论的同时也一直在操纵舆论。他没有关注宗教辩论，也没有注意更早的公共领域，例如17世纪英国的公共领域（Zaret 2000）。哈贝马斯假设，有的社会有公共领域，有的社会没有公共领域，例如20世纪的美国有公共领域，而俄国、中国、叙利亚没有。这种假设也受到批评。

“公共领域”概念并不像它看上去那样清楚明了，因为不同的时期、不同的文化和不同的社会群体（例如男人和女人）都会在不同场合恰当地划分出公共与私人的界限。或许我们在谈论和思考公共领域时，不应简单地从有无的角度考虑，而应考虑不同文化中可能具有的不同形式以及相对的重要性。咖啡馆现在名气很大，但在不同的时代和地方，它的功能是由酒馆、理发店或药店承担的。

人们会认为伊斯兰教支配的政治体制里没有女性的公共领域，但是最近有两本书证明，在宗教领袖统治的伊朗和塔利班统治的阿富汗，有的时候在最不可能的地方，也有妇女的一点政治空间。例如，阿富汗的“赫拉特（省）妇女缝纫小组”是一种在私人家里的妇女聚会，她们研读西方文学，也不可避免会讨论政治问题。在这种语境里，简·奥斯丁和亨利·詹姆斯都具有颠覆性（Lamb 2002；Nafisi 2003）。

这些公共领域的例子都是貌似矛盾的。它们规模小且处于秘密状态，但它们不应被忘记。它们让我们思考多种形式的公共领域和公众，考察它

们是如何以福柯眼中的权力方式渗透进文化的。

中心和边缘

政治集中的过程是一个传统的研究对象，而“边缘”的概念，在近期才变得流行起来，是20世纪五六十年代发展经济学家劳尔·普雷维什（Raúl Prebisch）、保罗·巴兰（Paul Baran）和安德烈·贡德·弗兰克（André Gunder Frank）等人论辩的一个结果。沿着列宁对帝国主义的分析和马克思对资本主义的分析的基本思路，这些经济学家提出，工业化国家的繁荣和所谓“欠发达”（低度发展）国家的贫穷之间的对立乃是同一枚硬币的两个面，展示了马克思所谓资本主义体制内部的结构性“矛盾”：“宗主国剥削它的附属国的剩余价值来为它自己的经济发展所用。”因此就出现了“低度发展的发展”（the development of underdevelopment）这一说法。

波兰和匈牙利的历史学家使用这种依附理论来解释欧洲历史中的一个矛盾的现象：在16和17世纪期间，西欧市镇的兴起和农奴制的衰落，与东欧或“中东欧”市镇的衰落和所谓的“农奴制再版”的兴起（这是库拉的封建主义经济模式的一个核心因素，见本书第46页）几乎同时发生。

美国社会学家伊曼纽尔·沃勒斯坦在他对资本主义兴起的论述中更进了一步，他把拉丁美洲经济学家和东欧历史学家的理论结合起来，提出西欧经济发展的代价不仅包括东欧的农奴制，而且还包括新世界的奴隶制，使之成为“核心”和“边缘”之间新的劳动分工的一部分。所谓“半边缘地区”，特别是地中海欧洲地区的变化构成了同一个世界体系的组成部分。世界一个部分的经济发展乃是其他地区“低度发展”的结果。因此，空间概念在沃勒斯坦对马克思主义社会变迁理论的重构中扮演了主要角色（Wallerstein 1974，参见Skocpol 1984：276—317）（参见本书第151页）。这一理论还有一个政治维度，因为边缘往往是由前殖民地构成的，因此低度发展就与“殖民主义”相关。“殖民主义”这个术语是100年前法国社会主义者保罗·路易创造的，现在已成为社会理论话语的组成部分。

中心—缘模式也被运用于从政治到文化的各种领域里。例如，历史学家威廉·麦克尼尔（William McNeill）围绕这一模式展开了一项对奥斯曼帝国的研究。他有效地使用这一模式去解释跨越几代人的一连串变化，从而使他的研究成为一个值得详细讨论的恰当例子。麦克尼尔来自美国中西部，执教于芝加哥。他对所谓“欧洲的大草原边疆”的研究显然受到F. J. 特纳的启发。然而，他远比特纳更为关注中心和边缘之间关系的性质。他的主要论点是，在奥斯曼帝国“中心只有靠掠夺边缘社会才能长时间维持大规模的有组织的军事权力”。如此征集的战利品使政权不必压迫它自己中心省份的农民。征服为其自身提供费用。此外，尽管麦克尼尔并没有太多地强调这一点，但是从被征服省份的基督教人口中征集的所谓“贡男”也促成了

一种量才录用的行政体制（参见本书第65页）。

帝国因此就需要不断地征服。奥斯曼帝国所面临的问题是，征服和边疆扩张都不可能是无限的。麦克尼尔富有说服力地提出，因为一些基本的后勤方面的原因，这一扩张进程必然止步。“土耳其势力扩张的唯一有效的限制，”他写道，“是苏丹军队在作战季节从它的冬季住所所能行进到的距离。”

在16世纪晚期这一极限达到了，当时奥斯曼和哈布斯堡这两个敌对帝国之间的势均力敌导致了僵持状态。在两个帝国之间的边境地区自然遭受到双方的掠夺。结果，“正是土耳其野战军的军事行动往往……因为他们行动的有效半径的极限区域造成了阻止他们继续推进的条件”。

扩张一旦停止，政治体制就开始瓦解，甚至社会结构也开始发生变化。士兵定居在土地上，“帝国军队精英中渴望世袭继承的动力越来越强烈”。或许有人还会补充说，能够补充到精英中的基督教儿童的供给可能减少了。税收代替了掠夺而成为国家收入的主要来源，因此农民身上的负担加重了。地方贵族出现了，政治体制不再那么集中了。简而言之，中心的组织机构被从边缘地区开始的变革所改变（McNeill 1964；参见McNeill 1983）。

斯堪的纳维亚的理论家和历史学家经常把自己描述成欧洲边缘地区的居民。他们对这个概念表现出特别的关注。例如，挪威政治学家斯泰因·罗坎（Stein Rokkan）提供了一个领土中心和它们的附属边缘地区之间可能存在的不同关系的类型学，考察了西欧民族国家形成时期“中心特殊化”（centre distinctiveness）的程度，“边缘地区一体化”（periphery integration）的程度，“标准化代理机构”（standardizing agencies）的力量，等等（Tilly 1975：565—70）。

根据两个对立而又互补的概念进行分析的那种高雅智慧非常具有吸引力。使用这些概念肯定会促进对一个相对被忽视的历史研究主线的富有成效的探索。历史学家已习惯于对中心化的研究，但他们还极少开始考察“边缘化”的进程。一个显著的例证来自语言史的研究；在19世纪，伴随着英国和法国日益加剧的政治集中的是英语和法语的传播以及布列塔尼语、威尔士语、奥克西坦语等等的边际化或边缘化。这些语言并没有消失，但在消退，不仅使用者越来越少，而且被排除在某些领域（如学校）之外，或被排除在文字领域之外，有时还是出于直接的国家行为。出自主流或中心语言的词汇往往侵入从属或边缘语言（Certeau，Revel and Julia 1976；Grillo 1989）。

当然，也存在着反向运动，即边缘地区的语言复兴运动，例如19世纪初奥克西坦语和加泰隆语的“复兴”。也有省或殖民地的语言宣布独立，例如1776年以后的美式英语和独立战争后的美洲西班牙语。无论语言还是其他方面，中心和边缘的关系通常是不稳定的。

知识史是另一个可以从中心与边缘的角度来分析的领域。信息可能要用很长时间才能抵达边缘，例如西班牙的书籍运到当时作为殖民地的墨西哥和秘鲁。有的案例里，例如巴西，在殖民地时期没有大学。学生必须长途跋涉到宗主国去接受高等教育，更准确地说，到葡萄牙的科英布拉大学读书。

再如，社会学家布鲁诺·拉图尔强调他所谓的“计算中心”的重要性。这种中心通常位于城市，从古代的亚历山大利亚到现代的巴黎，世界各地的信息在这里被比较、考证和分析。人们把信息流与贸易流相提并论，都是把来自边缘的“原材料”，在中心进行加工。然而，这就会降低地方信息提供者的重要性，而后者的贡献并不限于专门具体的资料。无论他们的贡献是否得到承认，他们有时还给中心的学者提供了知识概念（Jacob　1992；Latour 1996；Burke 2000：53—80）。

“边缘”在某种程度上不仅是地理上的，也是心理上的，是一种意识。“外省人”常常会自惭形秽，苦于澳大利亚人所说的“文化畏缩”（Phillips　1958）。他们相信自己的知识已经落伍，正如他们的服装是过时的。例如，媚外和追赶外国时尚是巴西文化史上不断出现的特征，尽管其他许多国家（从俄国到阿根廷，从土耳其到日本）也会提供相似的例子。

尽管边缘的人民自认为有地方局限，但有时也会抵制中心的文化。他们并不是那么向往中心，反而有离心倾向，也更有创造性和颠覆性。反叛和异端常常始于边缘，那些地方可能并非被完全征服（例如帝国的边陲），而且常常是天高皇帝远。边缘地区有时在不同当局的竞争夹缝中成为安全地带。正是出于这个原因，伏尔泰决定居住在位于法国和瑞士边界的费尔奈。当法国对书籍出版实行严格控制时，颠覆性书籍就会通过边界进入法国，在17世纪来自阿姆斯特丹，在18世纪来自瑞士的纳沙泰尔（Eisenstein 1992；Darnton 1995）。

与“中心”和“边缘”相关的概念都有它们的价值，也要付出相应的代价，例如，含混不清。“中心”（centre）这个术语有时使用它字面（在地理上）的意思，但在其他时候又使用比喻（政治上或经济上）的意思。结果是，像“法国的中心化（centralization，中央集权化）是路易十四的杰作”这样的陈述就远不如它们乍一看上去那么清晰明了了。

某些分析，例如罗坎的分析，暗示了一种强调平衡的社会观，而另一些分析，例如沃勒斯坦的分析，则强调了冲突。这一情况又引发了另一个问题。在讨论低度发展的理论家中间，有人提出，“剩余”（surplus）这一至关紧要的概念有待于澄清，为论证核心地区对政治上依附的边缘地区的经济依赖所提供的证据并不充分。然而，这些批评并不意味着应该放弃这些概念，只是说它们应该被小心谨慎地使用，把不同的中心类型——政治的、经济的甚或是意识形态的——区别开来。

例如，美国社会学家爱德华·希尔斯分析了他所谓的社会的“中心价值体系”及其所支持的中心制度体系。“它是中心，因为它与被社会视为神圣的东西紧密联系；它是中心，因为它被社会的统治权威所支持。这两种中心紧密关联。每一方都阐述和支持着另一方”（Shils 1975：2）。例如，人们获得的尊重程度是根据人们离社会中心的距离来分配的。希尔斯以这种方式把涂尔干（关于社会秩序的神圣性）和韦伯（关于领袖人物的超凡魅力的现象）的著作的重要（甚或是“中心”）主题联系在了一起。

在运用希尔斯的思想进行的历史研究之中，最著名的当然是人类学家克利福德·格尔兹对19世纪巴厘岛上的神授王权的研究。在这项研究中，作者强调了所谓巴厘政府的“表现力”以及“示范性中心”（exemplary centre）的观念，简而言之，就是统治者和他的宫廷“既是超自然秩序的一个缩影……又是政治秩序的物质化身”这样的思想。统治者在举行宫廷典礼时稳坐不动，为的是“在一个盛大活动的中心凸显一种巨大的安详”。这种盛大活动最生动的例证之一是对一个精细过程的描述，这一过程以1847年去世的一个巴厘酋长的火葬为终点，其间在大约5万名观众的注视下，他的嫔妃纷纷跳入了火焰。然而酋长统治的领土微小而且他的权力有限，“在表象上高度集中，实际体制极其分散”（C. Geertz1980：121，122，123）。

神圣中心或示范中心的概念也同样适合于欧洲。例如，在17世纪，皇家宫廷被视为世界的一个缩影。宫殿里星状分布的房间和如神灵一般的国王画像就强化了这种相似性。例如，西班牙的菲利普四世就以“行星国王”（planet king）著称，当他极其稀罕地公开露面时，稳坐不动有如一尊雕像——或者像一个巴厘岛的酋长。“太阳王”路易十四的凡尔赛宫为示范性中心提供了一个更为清楚的例证。国王的“晨起”（lever，它可以与“日出”类比而比喻为“国王的升起”，kingrise），与他就餐和就寝一样，有一套日常的礼仪。朝臣们的举止、衣着和词汇，在巴黎以及——稍迟几年——在外省被人们竟相效仿。

然而，对朝臣生活方式的这种模仿并不意味着法国的每一个人都崇拜或尊敬路易十四或者他所代表的政治体制。事实上，可以更广义地说，就像涂尔干一样，希尔斯高估了社会的一致而低估了社会的冲突。相反，荷兰社会学家韦特海姆强调了在一个社会内部的价值体系的多重性以及它们之间的“对照”或冲突（W. F. Wertheim 1974：105—20）。

从另一个角度也可以对希尔斯提出批评：他对中心作了精彩的分析，但没有对边缘给予同等的关注，边缘在他的著作中以仅比残留的概念，即“非中心”，稍多一点的形式出现。按照那篇点评意大利艺术史学的文章的说法，在许多论著里，“边缘仅仅作为显示大都市光辉的阴影地区呈现”（Castelnuovo and Ginzburg 1979）。

更积极的、更有建设性的边缘研究，应该是把它当作自F. J. 特纳以来所分析的边疆，当作一个崇尚自由和平等的地区，一个反叛者和异教徒的

避难所来分析。16和17世纪的乌克兰是作为避难所的边疆的一个极好例证。在两个或三个强权（波兰人、俄罗斯人和土耳其人）之间的缝隙里一个平等主义的哥萨克人社会得以繁荣兴盛，其成员来源是逃亡的农奴。与之类似的是，在17世纪的巴西，巴希亚和伯南布哥甘蔗种植园的奴隶不堪忍受严酷的环境，逃到未被殖民的内地寻找避难所，在那里建立了被称作“茅屋”（quilombos）的自由居住地。

如果有人以一种超然的、全球的社会观进行考察，这种类型的边缘就是与中心的权威和传统相对立的方面（可能是一个必要的对立面）。用艾伯特·赫西曼的术语说，它为历来在抗议（“疾呼”）和服从（“效忠”）之间的选择增添了第三个选项（“出走”）。

在文化领域分析中心和边缘的关系，和在经济和政治领域一样，似乎也很有效（Wolf 1969：278ff）。例如，在16和17世纪的奥斯曼帝国，波斯风格的高雅文化在首都伊斯坦布尔和各省中心占主导地位。另一方面，在边疆地区，占主导地位的是通俗的武士文化，混合着通俗的有时是非正统的伊斯兰教苦修僧的信仰（Inalcik 1973）。基督教世界和伊斯兰教之间的边界在实践上非常容易打破。实际上，伴随着穆斯林拜访基督教圣地并对基督教圣徒表达尊敬以及相反的情况，边界成为文化交流的场所。波兰人和匈牙利人从他们的土耳其对手那里学到作战方法（轻骑兵、弯刀的运用等等），就像美国和加拿大边民从印第安人那里学到作战方法一样。实际上，可以更一般地认为（就像横亘在法国和西班牙之间的比利牛斯山脉的例子中所呈现的那样），至少在19和20世纪中央集权的政府建立之前，边界两边的人们彼此之间有着比与他们各自的中心更多的共通之处（P. Sahlins 1989）。

霸权和反抗

如我们所见到的，使用“中心”和“边缘”这一对概念所引发的问题之一，是它们两者之间的关系问题，这是一种互补的关系还是一种冲突的关系呢？使用“精英文化”和“大众文化”这一对术语也会引起同样的问题。为了从“霸权”的角度来分析它们二者之间的关系，一种可能性就是用术语“支配的”和“附属的”文化来代替“精英的”和“大众的”这样的术语。

统治阶级的价值观念是否在一个特定的时间和地点被被统治阶级所接受，这个问题显然是一个难于回答的问题。如果它们被接受了，为什么有如此频繁的抵制（且不提公开的反叛）？如果它们不被接受，统治阶级又如何能继续统治下去呢？他们的权力是依赖于高压政治还是社会一致意见，或者介于它们之间还存在着什么东西？意大利马克思主义者安东尼奥·葛兰西提出，可能存在着这种性质的某种东西。他所使用的术语是“霸权”，出自俄国社会民主党（P. Anderson 1976—7；Joll 1977；Femia

1981）。

葛兰西的基本想法是，统治阶级不仅是依赖暴力（或者在任何程度上不是仅仅依赖暴力），而且也凭借劝诱进行统治的，是将暴力与同意结合起来。劝诱是间接的：由于他们所受的教育以及他们在社会系统中所处的地位，附属阶级学会了以统治阶级的眼光来观察社会。

当葛兰西提出“文化霸权”这一概念的时候，它并没有引起多少注意，但后来它经历了一次复活。实际上，它被从它最初的语境中抽取出来并被或多或少不加区分地用来分析一些范围广阔得多的情形，包括精英阶层在国内和在帝国的统治、世界体系内的经济统制、国际关系领域内的政治统制（Lears 1985；Frank and Gills 1993）。就经济史而言，有两项可为互补的研究提示，1970年以来的时期可称作“霸权以后”时期，1500年以前可称为“霸权以前”时期（Keohane 1984；Abu-Lughod 1989）。

就文化而言，为了对这一概念之膨胀或稀释作一些校正，提出下列三个问题可能是有益的——这些问题大体上也适用于“文化适应”（acculturation）。

1．（文化）霸权是一个持续的因素，还是只在特定的地点、特定的时间起作用？如果是后者，那么它出现的条件和标志又是什么？

2．这个概念纯粹是描述性的，还是被假定为解释性的？如果是后者，那么这个解释所关涉的是统治阶级（或其内部的集团）有意识的策略，还是那种可以被称为他们行动的潜在逻辑的事物？

3．我们怎样去解释这种霸权的成功实现？是统治阶级只是简单地把它的价值观念强加在附属阶级身上，还是存在着某种妥协？它能否被成功地抵制？如果没有被统治者，至少是其中一些人的共谋或默许，它能否建立起来？由于共谋没有反抗那么有魅力，因此没有引起太多注意，而没有在理论上得到充分讨论。

最近20多年来，对葛兰西的思想运用和发展取得最重要成果和最大影响的是在印度史领域，是由拉纳吉·古哈创立的史学研究小组。他们发表了多卷本《底层研究》。这个小组的初衷是反对将印度独立运动说成一个上层小集团的功绩的“精英主义”解释（Chaturvedi 2000；Chakrabarty 2003）。

这些底层史学研究者强调人民的参与，尤其是在甘地时代民众反抗英国统治的各种斗争形式。古哈不赞同英国史学家霍布斯鲍姆将前工业社会中农民的态度说成是“前政治的”态度，尽管他更关注反抗而不是霸权，但他还是把目光转向了葛兰西。后者关于“底层群体独立主动性的每一个痕迹”都具有“无可估量的价值”的观点，成为这群学者的一个灵感来源（Guha 1983，1997；Guha and Spivak 1990；Gramsci转引自Pandey 1995：282）。

为了理解民众反抗（暴动、罢工等等），重构支撑这种反抗的民众态

度，底层史学研究者们尽管原本信奉马克思主义，但也借鉴了许多晚近的理论家，从罗兰·巴特和雅克·拉康到米歇尔·福柯和雅克·德里达。实际上，底层研究小组属于当今世界最有理论思维的史学家群体之列。在这方面，它成为从爱尔兰到拉丁美洲的世界各地史学家和批评家的一个灵感来源。

不过，把“象征暴力”和“磋商”引入我们的讨论，可以涵盖包括古哈及其追随者在内的更大的领域。“象征暴力”是布尔迪厄提出的另一个概念，意指把统治阶级的文化强加于被统治群体，特别是指迫使被统治群体承认统治阶级的文化是合法的而他们自己的文化是非法的这样一个过程（P. Bourdieu　1972：190—7）。相关的例子很多，例如在语言史中，对说方言的人造成压力，使他们觉得自己的语音是不正确的；再如在民间医师的历史中，民间医师被贴上“巫师”的标签从而成为异端或罪犯，并被迫承认他们的活动是歪门邪道。

“磋商”这个术语，最初是被社会学家以其字面意思用来分析律师和他们的当事人的“辩诉交易”，现在已经被用来谈论精英与下属群体之间悄悄的交易过程。例如，一项对英国的阶级体系的分析指出，通常下层社会的人们并不拒绝占统治地位的价值观念，而是“按照他们自己生存的条件磋商或者修改它们”（Strauss 1978：224—33；Parkin 1971：92）。

历史学家也已经发现这个术语有用，不管是用来分析维多利亚时代爱丁堡熟练工人对“体面”的价值的重新界定，还是用来分析17世纪那不勒斯官方的与非官方的天主教教义之间的关系。反宗教改革的教会谥封圣徒的过程就是边缘与中心之间的这样一个磋商过程，在边缘地区形成对本地英雄的膜拜，而在罗马这个中心，则由教会律师决定是否接受或者拒绝这一膜拜。也有人提出，在传教区，例如19世纪的马达加斯加，当地居民常常能够影响传教的进程。他们不只是新福音的消极接受者，而是积极的参与者。换言之，他们所采纳的基督教的形式，乃是磋商的结果（Gray 1976：ch. 7；Burke 1987：48—62；Larson 1997）。

但是，那些附属阶级——奴隶、农奴、无产者、农业工人等等——可能宁愿选择反抗而不愿磋商。“反抗”这个术语涵盖了种类广泛的集体行动方式，即人类学家詹姆斯·斯科特所说的“弱者的武器”，例如“偷窃，装做无知……磨洋工……破坏行为……纵火，逃逸”，等等。这种方式也被称为“帅克方式”。捷克作家雅洛斯拉夫·哈谢克在小说《好兵帅克》中描写了主人公反抗军队使用了人类学家弗雷德里克·贝利所描述的手段：“偷懒、贫嘴、装病、哄骗、作假、躲避”（J. C. Scott　1990：188；F. G. Bailey 1993：7—17）。

关于磨洋工这种行为方式的一个异常生动的表述，可以在诗人盖拉·伊利埃斯的回忆中找到，他在20世纪初匈牙利草原的一个大农场里长大。农场佣人的工作没完没了且工时很长，星期天和平常都是一样。他们的反应——就像农场里牲畜的反应一样——是以缓慢的手脚完成每一个动作。伊

利埃斯描写他观看洛卡大叔“像乌龟一样从容”地填装他的烟斗，“他划火柴时就像他手中的火柴是取火的最后一种可能的方式并且整个人类的命运就依赖于它了”（Illyés 1967：126—7）。这种行为方式可以被看作是对地主和工头提出的过度要求的一种反抗形式，伊利埃斯把它表述为“一种本能的防卫”。人们会猜想，在历史上有多少农奴和奴隶曾经采取相似的行为方式。

不仅仅是个人或群体行为，就是文化形式也同样可以用这种方式进行分析。实际上，一些通俗文化的研究者已经走得很远了，他们把通俗文化定义为一种对官方或精英文化的统治进行反抗的文化。其策略是防御性的，与其附属的地位相符——颠覆而不是对峙，是游击战策略而不是公开的战争——但仍然是反抗（Certeau 1980；参见Ahearne 1995：162—4）。

反抗也可能采取挂羊头卖狗肉的防御性方式。当美洲殖民地种植园的奴隶被迫接受基督教时，他们用基督教的外衣掩盖住自己传统的宗教，用圣徒来表示自己的神灵，例如，将西非的神灵力格巴等同于圣安东尼，雷神尚戈等同于圣巴巴拉。非洲的异教通过这种方式也在新大陆得以复活。

反抗还可以采取更含混的模拟方式——从上面看其差异是一种谬误，但从下面看更像是嘲弄。关于这种模拟的另一种说法是“大胆改写”（transgressive re-inscription），这种说法是为了让人们注意从属的或边缘的群体（民众、妇女、殖民地居民、同性恋……）如何采用和改造、接受和破坏更体面、更有权势的群体的语汇的（Bhabha 1994：85—92；Dollimore1991）。

社会抗议和社会运动

当然，日常的反抗有时会转变成公开的起义或者其他形式的“社会运动”。这一术语在20世纪50年代开始在美国社会学家中使用，迄今一直很流行（Tilly 1978；Tarrow 1994；Melucci 1996）。埃里克·霍布斯鲍姆是最先使用这一术语的历史学家之一，他的《原始造反者》（1959年）一书的副标题是“19和20世纪的旧式社会运动研究”，其范围从土匪一直到千年王国的信徒。在他的书出版后涌现出一大批研究千年至福运动的著作，特别是许多人类学家、社会学家、历史学家合作研究的成果。

《原始造反者》一书的一个弱点可能是，它宽泛地使用“社会运动”这一术语，以至于从仅持续几个小时的暴乱到持久的组织，从烧炭党到黑手党，它都予以涵盖。但是，霍布斯鲍姆著作的价值，乃至这个术语的价值在于，把注意力引向宗教运动和政治运动共有的特征，而这些特征过去只是被孤立地研究过。

有些运动可以说是“主动型的”，即主动地追求诸如民族独立、废除奴

隶制或争取妇女选举权等明确目标。尽管通常不会把德意志宗教改革当做社会运动来探讨，但也可以仿效已故的鲍勃·斯克里布纳（Bob Scribner 1987），从这种角度来考察其早期状况，强调民众集体行动改变现行秩序的重要作用。

还有些运动可以说是“反应型”的，即对已经和正在发生的变化做出回应，试图维护传统生活方式以抵制外来威胁。这种运动的典型例子有1525年的德意志农民战争和法国革命时期法国西北部的旺代暴动。前者是对领主压迫加重的回应，后者是对革命的回应。防御性更强的运动当属1896—1897年巴西东北部贫困地区的所谓卡努杜斯起义，这是对1889年军事政变建立的巴西共和国的回应。这次回应采取了“离场”而不是“喧哗”的方式，即退出和建立一个圣城，而不是叛乱。而这个城市终究被政府军攻陷和夷平（Levine 1992）。

有关社会运动，人们可能会提出如下三个问题：

首先，是谁在运动？什么人在领导，什么人在追随？许多运动，无论宗教运动还是政治运动，都有马克斯·韦伯所界定的那种具有“卡理斯玛”（超凡魅力）的领袖，从圣方济各、马丁·路德到拿破仑、列宁都是如此。韦伯将卡理斯玛定义为一种特质，亦即，某个人被认为“具有超自然的、超人的、至少是极其罕见的力量或品质”（Weber 1920：i. 241）。

例如，在卡努杜斯起义中，具有卡里斯马的领袖是一个云游的圣人安东尼奥·孔萨尔埃罗。他用预言来建立自己的威望。他预言，大难临头，只有国王塞巴斯蒂安（1578年战死在北非与穆斯林的战争中）归来才能拯救巴西。成功的运动大多有两个角色互补的领袖，一个是具有卡里斯马的精神领袖，能够吸引追随者，另一个是官僚领袖，负责组织工作。地方的领袖也不应被遗忘，在他们之中，教士在旺代以及其他地方的类似运动中扮演了重要角色。

也有人批评韦伯过分强调领袖的特质，而忽略追随者的期望，因为是后者将这些特质“赋予”了领袖（Shils 1975：126—84；B. Andeson 1990：78—93）。人们会问，是否有些人特别容易接受具有卡理斯玛的领袖，例如年轻人。在社会运动中，年轻人常常占有突出的地位。这可能是因为他们的自发行动能力还没有被常规生活所窒息，还因为他们在失败和镇压时比老人损失少。不管怎么说，年轻人在宗教改革、1848年革命和1968年巴黎和布拉格的运动中都表现突出（Brigden 1982）。

其次，采取什么手段来达到集体的目标？在社会运动中，准备使用暴力来实现目标的人与那些拒绝使用暴力、试图寻找其他手段、从和平示威到抵制洋货的人（例如在印度争取独立运动中的甘地）之间，常常会发生冲突。

根据社会学家查尔斯·蒂利等人的观点，我们可以说不同的运动有不同的“节目”。和平运动的一个常见要素是联名签署请愿书和向当局递交请愿

书。另一个要素是绝食，这个手段被曾经争取选举权运动的参加者和爱尔兰共和军用于要求获得政治犯的身份。

甚至暴动，哪怕事出偶然，也要利用常备资源，如特定文化中所熟悉的仪式。这些仪式既能把民众行动展现成宗教游行或朝圣，从而使之获得合法性，又能赋予它们戏剧形式，从而使之更能打动人心。有时，它们参照以前的暴动，采用传统的象征，如为抗议面包涨价，吊死假人或者把面包插在矛尖上。

第三，是什么使得某些运动比另一些运动更成功？社会理论家通常使用的一个概念是，对各种资源，如军队、金钱、尤其是民众的成功“动员”（Tilly 1978：69 84；Oberschall 1993，Melucci 1996：289—312）。进行动员的一个关键因素是具有卡里斯马的领袖，另一个因素是创建各种组织。例如，在19世纪的爱尔兰，为了动员人民支持独立或“自治”，创建了自治联合会，爱尔兰共和兄弟会、爱尔兰民族联盟、甚至盖尔人体育协会。会员们的捐款不仅给运动提供了财政帮助，而且也鼓励了“投资者”的忠诚。

对已有组织的重新调动是一种常见手段，借此也有助于解释为什么在某些具有较强的“社团文化”的地方，社会运动更能够取得成功。在近代早期的欧洲，众多的宗教兄弟会构成了反新教组织“天主教同盟”的基础。天主教同盟在16世纪法国的宗教战争中是一个重要角色。实际上，天主教同盟，也称“神圣天主教联盟”可以看作是一个庞大的兄弟会。当代也有一个以现有组织为基础发展起来的社会运动例子，可以很好地说明帕特南的“社会资本”概念，这就是西尔维奥·贝卢斯科尼的“加油意大利”。它由一个球迷组织变成了一个政党。

社会运动在本质上是流动的、没有固定的形式，是维克托·特纳所说的那种“群落”（communitas）。结果，它们不能以这种方式持续太久的时间，其中一些自生自灭了，有些则因为它们自己的成就而转型。如果它们的发展壮大导致“群落的常规化”——维克托·特纳套用韦伯的“超凡魅力（卡理斯玛）的常规化”的说法——或者，更平易地说，导致诸如圣芳济各会教团、路德教会和共产党这一类新组织的发展，“运动”（movement）就停止下来。

随后，当获得成功的组织出版它们自己历史的官方版本时，这些历史著作总是给人们这样的印象：这些团体从一开始就有自觉的规划并实行制度化。对这类说法，我们应该持审慎的怀疑态度。

心态、意识形态、话语

统治和反抗的政治问题把我们带回到文化的领域，使我们考虑社会风气、心态、话语这些问题。我们已经看到，庇护人与受庇护人体制依赖于

基于荣誉的价值体系。前面（参见本书第29页）讨论的官僚政治也依赖于特定的社会风气，包括对界定这类管理体制的官方章程的尊重（可能有人会说，过分的尊重）。此外，统治阶级的霸权要依赖于附属阶级对它某种程度上的接受。在各种情形中，如果不理解参与者的态度和价值观念，就不可能理解这一体制的运作。

假设把"观念的历史"这个短语理解为每个人的观念的历史，而不是一个时代中最富有创造性的思想家们的观念的历史，那么人们或许有理由宣称，写社会史而不引进观念的历史是不可能的。而广义的观念史与两个互不相让的概念相关：心态和意识形态。

心态史最初是一种涂尔干式的研究观念的方法，尽管涂尔干本人更愿意使用"集体表象"这一术语。"心态"是由涂尔干的追随者吕西安·列维-布留尔在《原始心态》（La mentalité primitive，1927年）等著作中阐发的（Burke 1997：162—8）。当代的社会学家和人类学家更愿意谈论"思维模式"、"信仰体系"或者"认知地图"。

不管怎么使用这个术语，这一方法至少有三个特征与传统的思想史有所不同。首先，它强调集体的态度或可称作"信仰共同体"的态度而不是个人的态度。其次，它强调未被言明的看法而不是明确的理论，强调"常识"或在一个特定文化中看起来是常识的东西。第三，它关注信仰体系的结构，包括那些用以解释经验的范畴以及用于证明和说服的主要方法，在许多问题上可能意见分歧但大家共同采用的范畴和方法。心态史的这三个特征与米歇尔·福柯在《词与物》一书中所使用的研究方法之间显然存在着某种对应，福柯把他的方法称作思想或"知识型"体系的"考古学"。

心态研究方法有助于解决一些问题，这方面的一个例证是中世纪的神判法。在中世纪早期有罪或无罪有时要由诸如抓烧红的烙铁或把嫌疑犯的手浸入开水这样一种严酷的考验来判定。这一事实长时间成为理解这一时期的一个绊脚石。恰如18世纪苏格兰历史学家威廉·罗伯逊（William Robertson）所述："在由于人类理智的薄弱而得以存在的所有荒唐可笑的制度中，它……看起来是最过分最荒谬的。"

然而，在20世纪晚期，已经出现一系列严肃对待神判法这一风俗并试图通过考察参与者的看法使之更易于理解的研究。例如，古代史学者彼得·布朗（Peter Brown）（1975年）提出，神判法履行着舆论工具的职能。另外一些历史学家反对这个具体结论，但也赞同布朗的考虑，把神判法放回到它自己的文化背景之中。因此可以得出结论，心态史已经经受住了它自己的神判法考验（参见Morris 1975；Bartlett 1986）。

一个类似的问题引发了20世纪20年代法国历史学家马克·布洛克对心态史的开拓性研究。前面已经谈过布洛克对涂尔干的钦佩。布洛克写了一部对"国王触摸"功效的信仰的历史研究。过去有一种观念，认为法国和英国国王具有神奇的力量，能够通过触摸患者而治愈他们的淋巴腺结核

（scrofula，即瘰疬，一种皮肤病）。这种力量是他们超凡魅力的一个标志。“超凡魅力”这个概念韦伯在那时刚刚提出，布洛克可能还不知晓。对国王触摸的信仰持续了许多个世纪。在英国这种实践一直延续到女王安娜统治时期（塞缪尔·约翰逊儿时得这种病就受到过她的触摸），而在法国它一直持续到大革命并由查理十世在1825年予以复兴。

布洛克首先设定，英国和法国的国王和女王实际上并不具有治愈皮肤病的法力，接着思考为什么这种他所谓的“集体幻觉”能够持续这么久。他强调了人们对奇迹的期盼。如果疾病的症状消失，他们就会归功于国王。另一方面，如果症状没有消失，那只是表示病人还需要再次被触摸。布洛克也指出，信仰某种与经验相矛盾的事物的倾向是列维-布留尔所论述的“所谓‘原始’心态的一个本质特征”（Bloch 1924：42 1n.）。

20世纪60年代心态的研究方法成为法国历史学家的一个组成部分。然而，它引起英国人的注意则相对比较缓慢，最终是兜了一些圈子才做到这一点的。英国人类学家爱德华·埃文斯-普里查德受涂尔干和列维-布留尔的启发开始研究阿赞德人（居住在中非）的信仰体系。埃文斯-普里查德以一种近似于布洛克论述国王触摸的方式（当他还是个中世纪史研习者的时候他就读过布洛克的著作）强调了赞德毒咒自我确证的特征。由于埃文斯-普里查德等人类学家的工作，对思想和信仰体系模式的关注已经开始影响到英国历史学家（尤其是基思·托马斯和他的追随者）对诸如16、17世纪英国的巫术、魔法和信仰这类对象的研究方法（K. Thomas 1971）。

心态史已经被证明是一个特别富有成效的历史研究方法，而布洛克的书仅仅是这方面的杰作之一。但是，在解决传统问题的过程中，新的问题产生了。其中最严重的可称作“静止化”、静态描述的问题。历史学家已经证明他们在描述过去某一特定时刻的心态方面比解释怎么样、什么时候、为什么它们会变化方面要成功得多（G. E. R. Loyd 1990）。

如许多评论家所指出的那样，福柯的《词与物》（1966年）也具有这一弱点。这个弱点与这一研究方法的长处之一紧密相联。这种长处就在于设想了一个在其中每一部分都依赖于其他部分的信仰体系。这个设想允许历史学家去解释某种心态在时间上的持续而不顾令人难堪的发展变化方面的证据。然而，对持续的解释越是令人满意，就越难以解释心态最终发生的变化。

心态史引起的第二个重大问题可以叫做“均质化”（homogenization）问题。把目光集中于集体的心态，人们的想法不可能是完全一样的。对于这种质疑，有人会用法国历史学家雅克·勒高夫（Jacques Le Goff）（1974年）的话来回击，勒高夫认为“心态”这个术语只是用来描述个人与其集团中的其他人共有的信仰。

心态史学家还会引发一个更为严重的问题。他们可能会轻易地设定“传统的”和“现代的”两种信仰体系之间存在着二元对立，这不过是把列维-布留

尔在他所谓的“尚不合乎逻辑的”（prelogical）和“合乎逻辑的”（logical）的思想之间所作的区别换了个说法。他们认为，现代的思想更为抽象，更少依赖于文化背景，也更加“开放”，因为存在着一系列相互竞争的体系，结果是人们更容易知道他们的信仰并非无可取代。相反，按照埃文斯-普里查德的说法，一个赞德人无法逃脱他的“信仰之网”，因为“它是他所知道的唯一世界”（Horton 1967，1982；Gellner 1974：18）。

为了说明在这样一种对立中固有的问题，不妨做一个简单的试验，即连续浏览一下这一领域里的两部经典著作：马塞尔·葛兰言（Marcel Granet）的《中国人的思维》（Lapens pensée chinoise，1934）和吕西安·费弗尔的《十六世纪不信神的问题》（Le problème de l'incroyance，1942）。传统的中国人和16世纪的法国人的特性看起来非常相似。他们都是通过与20世纪法国的知识分子的对比而予以界定的，这种他们与我们之间的对比就把“其他人”的多样性简化为一致性。这种简化恰是结构分析所付出的代价（参见本书第134页）。

“集体心态”这一概念所产生的一些难题，用“意识形态”的分析就可以避免。这种研究思想史的方法建立在马克思主义基础之上，是由德国的“知识社会学家”如卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）发展完善的。他研究了他所说的“思想风格”以及各种知识与社会形势之间的紧密联系。这一进展发生在两次世界大战之间，换句话说，几乎与法国心态史同步。

“意识形态”这个术语有许多——太多太多——的定义。有些人把它当作一个贬义词来使用——我有信仰，他（她）有意识形态（在此指错误信仰——译者注）。另一些人则把它当作一个中性词，当作“世界观”的同义词来对待（Geuss 1981：ch. 1；J. B. Thompson 1990：ch. 1）。曼海姆则很高明地区分了两种意识形态概念。第一种被他称为意识形态的“总体”概念。这种概念暗示，在一套特别的信仰或世界观和一个特别的社会团体或阶级之间存在着某种联系，由此也就意味着布洛克和费弗尔不作社会区别就讨论中世纪或16世纪法国的心态是错误的。

第二种概念被曼海姆称为意识形态的“特指”概念。这种概念的含义是，观念或象征可能被用来维护一种特定的社会或政治秩序。例如，民主的观念可能被用来“迷惑（大众）”，用来掩盖权力被一个小集团操纵的程度。再有，观念经常声称政治秩序是自然的而不是文化的——例如，把国王比作太阳，从而可以证明体制的合理性（或者如韦伯所言，“使其合法化”）。这些意识形态的概念在20世纪60年代末期被法国哲学家路易·阿尔杜塞（1970年）所详细阐述。在阿尔杜塞的描述中，意识形态指的是“人们与其实际生存状况之间虚构的或‘想象的’关系”。由于不再局限于马克思所说的“错误意识”，意识形态实际上就与集体想象难以区分了。

心态和意识形态之间的关系或者对立，可能还需要澄清（Vovelle 1982：esp. 1—12）。对此，我们可以仍旧用国王的触摸这个例子加以说

明。马克·布洛克的这部心态史经典著作把对国王触摸的信仰当作是“很纯真的”。但是，从意识形态角度分析则会强调，实际上，让普通百姓相信国王具有创造奇迹的能力，是出于王室政权利益的需要。超凡魅力不是法国和英国的国王们与生俱来的禀赋，在某种意义上它是由皇袍、仪式等等制造出来的。

尽管心态和意识形态之间的比较有助于我们的理解，但对于观念维护政治体制的方式所作的各种分析，还是引出了一些有待解决的难题。这些难题与“霸权”概念所引出的难题并无二致（参见本书第88页）。意识形态经常被当作一种把社会结合起来的“社会黏合剂”。然而，它在这方面的重要性已受到最近一系列既批评马克思主义者、又批评涂尔干主义者的研究的挑战。例如，这些研究提出，自由民主体制的社会凝聚力是否定性的而不是肯定性的；换句话说就是，它不依赖于人们对政权制度所包含的基本价值观念的一致认同，而更多地依赖于人们没有形成对政府的一致批评意见（Abercrombie，Hill and Turner 1980；J. B. Thompson 1990：3）。

第三种概念是“话语”。它也占据了与心态和意识形态相同的一些思想空间，而且在最近20多年已经被当做常规概念来使用，使人们的注意力从思想转向表达思想的媒质——言说、意象、文本。语言学家早在20世纪50年代就在谈论“话语分析”，意指对大于句子的单位所做的研究，不管这种单位是谈话的片断还是书中的段落。但是，只是在福柯采用了这个术语后，它才在各个学科传开。

在《知识考古学》（1969）中，福柯引进了“话语”一词，作为对他视为“真理”幻觉和“个人”幻觉进行双重批判的一部分。他认为，话语在“建构”它所关涉的话题，因此不同的话语体现了不同的“真理体制”，而不是表达了对现实的客观描述。这个问题在下面还要探讨。

福柯引进“话语”这个术语的另一个原因是，他要批判通常人们的文本观念，即认为史本是由某个人写的，表达了他或她的思想。相反，在福柯看来，话语是一种集体建构。一个特定的文本应被视为一个更大的文本体系或文本库的一部分，这个文本有意无意地指涉这个体系。它遵循着“一套能够表现某种话语实践特色的规则”，从共同的存储库中进行筛选（Foucault1969：ch.2；关于语言学家和福柯的话语理论的综合，参见Fairclough 1995）。

俄国文学理论家米哈依尔·巴赫金在更早的时候，在没有“话语”这个术语的情况下，就提出了一个类似的关于现在所说的“互文本性”的论述。他认为，我们应该聆听文本，就仿佛它们在彼此交谈、相互呼应。这个观点成为更一般性的“对话”理论的一部分（参见Morson and Emerson 1990：52—62；Holquist 1990）。

福柯的话语概念被爱德华·赛义德接了过去。他的著作《东方学》（1978）将东方学定义为一种制造“东方”形象的话语，也是“西方”用来支

配近东的一种机制。赛义德作为一个科班出身的文学评论家，对西方的一系列论述东方的文本进行了细致的分析。这些文本的作者有理查德·伯顿这样的旅行家、居斯塔夫·福楼拜这样的小说家以及厄内斯特·勒南这样的学者。赛义德的分析所关注的是那些文本如何通过所谓东方是消极的、耽于感性和堕落的刻板印象而“将东方模式化”。这些文本正是用这种方式把东方人描绘成不适合自治的，以此来证明西方统治的正当性，把东方人说成是阴柔的，以此来证明阳刚的帝国主义者进行干预的合理性（Said 1978，相关批评见MacKenzie 1995）。

如果赛义德提前20年写这本书，书的面貌就会有所不同。他可能称这部著作是对东方学“修辞”的研究，甚至是“东方学学者心态”研究——尽管这些概念可能不会让他强调文本在维护帝国主义方面的作用。他还可能把东方学说成一种“意识形态”而不是一种“话语”。

与“心态”一样，“话语”也是一个不严格的术语。不严格是它的吸引力的一个方面（正如“文化”一样），但在使用这个概念时也引发了一系列的问题。例如，一个话语在何时何处结束，另一个话语在何时何处开始？是只有一种“殖民话语”，还是有若干种？就像按照时空加以区分那样，是否也应该按照社会群体（统治者和被统治者、僧侣和俗人、医生和律师）来划分不同的话语？

这种划分的过程应在何处结束？每一个作者都是对文化存储库进行特殊的挑选和组合，因此他作为个人被福柯从大门赶出去，还会从窗子爬回来。16世纪一部文献辑录的编者曾经说过：“没有什么是我的”，因为这些文献都是别人写的，但是“每样都是我的”，因为他编排了它们，从而给它们赋予了意义。

模糊含混不是唯一的问题。把注意力集中在话语上，也就是对文本进行内在分析，而不关注语境。而语境就包括读者和听者。

交流和接受

从话语概念，再进一步就是交流概念。交流早就是许多学科的兴趣焦点。我们举四个例子来说明这一点。从政治学研究的角度，哈罗德·拉斯威尔曾经以他一贯的强劲风格将这种研究的对象定义为“谁对谁讲了什么，并且产生了什么效果”（这表示这些效果是可以衡量的）。从文学的角度，雷蒙德·威廉斯（Raymond Williams）（1962年）提供了一个稍稍柔和的定义，并更多地强调方式（样式、类型）（style，gentre）：“思想、信息和看法的交流与接受的体系和方式。”从语言学的角度，约书亚·菲什曼（Joshua Fishman）对此提出了另一种说法，他建议将思想传播方式定义为“谁在什么时候对谁讲何种语言的研究”，强调许多讲话者在不同的情况下或不同的“讲话领域”中变换语言或语言形式的倾向。从人类学的角度，

德尔·海姆斯（Dell Hymes）对这个题目采取了更宽泛的观点，他建议作一种关于交流事件的人种学研究，其中不仅要考虑所传递的信息、发出者和接受者，并且还要考虑“交流渠道”、“符码”和“场景”（Giglioli 1972）。

受海姆斯、菲什曼和他们的同事们的启发，一些历史学家们开始研究语言的社会史，它的变化形式和各种功能（Burke and Porter 1987，1991）。举例来说，语言如同消费一样，是一些社会集团区别于其他社会集团的一种手段。作为例证，有人可能会举出索尔斯坦·凡勃伦（1899年）的论断，后者认为有闲阶级的讲话方式必然是“繁复的和过时的”，因为这样的语言方式表明了对时间的浪费，因此“排除了对直接的和强制的讲话方式的使用和需要”。

社会语言学家们对语言作为社会地位的象征而使用也作了很多论述。一个最有名的例子是20世纪50年代关于上流社会和非上流社会的英语惯用语问题的讨论，当时有人指出，“looking-glass”这个词是上流社会的，而“mirror”这个词是非上流社会的；“writing-paper”是上流社会的，而“note-paper”是非上流社会的，如此等等（Burke and Porter 1987：4—5）。法国人弗朗索瓦。德·卡利埃尔（Francois de Callières）——路易十四的私人秘书，在17世纪已经指出了他所谓的“资产阶级的讲话方式”（facons de parler bourgeoises）和贵族特有的词汇之间的区别。在这些事例中，对任何特定词语的选择似乎都是任意的，是由贵族想要把自己同资产阶级区别开来的愿望所促使的，而资产阶级却处处模仿贵族的讲话方式，贵族因此而不得不弃旧图新。

另一种策略则是某些精英阶层在日常生活中使用外语（法语在19世纪的俄国、18世纪的普鲁士、17世纪的尼德兰的情况）。这既是他们将自己同低下的社会等级区别开来的一种方式，也表示了他们对巴黎作为文明中心的尊崇。凡勃伦还应该补充一句：用外语同持本国语言的人进行交流，突出地显示了“有闲阶级”的清闲。

到目前为止，我们已经探讨了这些交流者的身份、他们的动机和策略。那么听众的身份和他们的反应又是如何呢？在这个领域，汉斯-罗伯特·姚斯（1974年）和沃尔夫冈·伊瑟尔等文学理论家作出了重要的贡献，他们强调读者及其“期待视野”（出自德国哲学传统的一个说法）在意义的建构中所起的作用（参见Culler 1980：31—83；Holub 1984：38—63）。法国理论家米歇尔·德·塞尔托（Michel de Certeau），以类似的方式强调了普通民众的创造力以及他们对电视及其他媒体信息所作的积极的再阐释。在这方面的讨论中，中心的概念是米歇尔·福柯和保罗·利科使用的“挪用”，和塞尔托使用的“再利用”。在这个过程中的一个极端例子是前面提到的“大胆改写”（参见本书第92页）。

“真正”的意思究竟是在文本中可以找到还是被读者所赋予的，如果历史学家们在这个归根到底是抽象理论的问题上选择立场，显然那将是不明

智的。另一方面，所传递的信息与在不同时间和地点的观众、听众和读者所接受的信息有什么不同，这个经验问题显然有着历史的重要性。例如路德就曾经抱怨说那些德国农民误解了他的教导，他们竟然宣称，因为耶稣是为了所有的人而死的，农奴制度应该被废除。

“视野”这个术语有时遭到批评，认为它太含混。但是对信息接受者的期待的关注就像其他“出自下层”的历史一样具有启迪性。这些期待往往是集体期待，因此就有了“文本社群”、“诠释的共同体”的用法（“社群”这个术语再次显出其必要性了）。

接受问题是众所周知的“阅读史”（history of reading）的核心。在卡洛·金兹伯格《奶酪和蛆虫》（1976年）一书的很有名的一段中，就讨论了那个异教徒磨坊主梅诺其奥在读某些书时自我设置的精神“筛网”以及他对中世纪晚期的宗教读物的读解与宗教审判的正统读解之间的差异（参见Foucault 1971：11）。罗歇·夏蒂埃（Roger Chartier，他承认受益于塞尔托）和罗伯特·达恩顿（Robert Darnton）等历史学家对这类问题进行了更系统的研究，他们集中研究了18世纪的法国，考察了各种注解、图书馆的借书记录、读者写给著名作者如卢梭的信等等，以求重建读者们对某些著作的看法。

人们日益关注翻译的历史以及原作与译文之间的差异，这也成了从生产转向接受的热点大转移的一个部分。艺术史学者也日益关注人们对肖像的反应。例如，破坏偶像主义（Iconoclasm），不论它是反对魔鬼的偶像还是反对圣徒的偶像，就曾经作为研究的证据，使我们能够还原当年目击者们的观点（Freedberg 1989：378—128）。接受者与原作之间的文化差距越大，通过研究读者、听者和观看者的反应就能获知更多的东西。

这种接受研究引发了一些难以解决的问题。如果我们认可塞尔托关于接受也在创造，原作与副本、发出的信息与接收的信息之间有差距等观点，那么就有不止一种的方式可以用来解释这些差异。当我们说“重新解释”的时候，是说那是自觉的。当我们说“误解”的时候，我们的意思是那是无意识的（也是没有能力的）。在许多情况下，我们难以在这些方式之间做出抉择，也难以不认可这样的一个事实，被信息发出者视为误解的东西，在后代的眼中可能是一种创造性的改编。

不仅对于特定文本的读者而言，而且就整体文化而言，接受差异的问题始终存在。是什么使得某些文化比较开放，或者说更容易接受外来影响，而另一些文化则有更强的抵制这种影响的能力——实际上是别无选择？非洲学研究者在这方面走得最远。他们在解释为什么有些民族，例如伊博人，明显地表现出易于接受变革，而另一些民族，如帕科特人，则同样明显地抵制变革时，对比了不同的文化，一方面是高度整合的文化趋向于封闭，另一方面具有更多的内部冲突，也就更开放（Braudel 1949：ii. 704；Bascom and Herskovits 1959：180—67）。

另外，看起来，接受外来影响的传统也可以在历史上逐渐形成。例如，在与西方遭遇之前，日本人早已习惯于采纳中国的思想、行为方式和制度，这就有助于我们解释从19世纪中期以来，日本人为什么能够很快而且很成功地挪用西方文化的各种因素。但是，如果不研究不同社会群体之间的差异或文化领域之间的差异，而用日本民族性来解释这种革新传统，那就太不聪明了。

挪用、接受能力和文化差距等方面的问题是现在所谓的“后殖民研究”的主要课题。

后殖民主义和文化杂交

“后殖民主义”是一个较新的术语，尚未收入《牛津英语词典》。“新殖民主义”一词出于20世纪60年代，被左派用来论证“去殖民化”有名无实。“殖民主义”一词甚至被用来描述一种自19世纪末以来的政治制度（参见本书第82页）。

至于“后殖民研究”，它与所仿效的“文化研究”一样，也是由文学领域、特别是英语文学领域的专家所统治的一种跨学科研究。他们转向研究前殖民地所创作的文本，同时也转向各种理论，包括文学理论、语言学理论、文化理论、心理学理论、社会理论、经济理论、政治理论等等（Moore-Gilbert 1997，Young 2001）。为什么文学方面的专家会在开辟这个领域的过程中扮演如此核心的角色，这是一个颇难解答的问题。有人会说，他们对待理论的态度比历史学家更开放。也有人认为，文学评论家在“经典”危机以后一直在寻找新的出路。所谓经典危机是指，以大多由DWMs（dead white males，“已死男性白人”）撰写的“经典”文本为基础的教学课程所遭遇的信任危机。

无论如何，一个新领域产生了。它将对文学文本的关注同它们的殖民的、新殖民的或后殖民的文化背景结合起来。殖民地或前殖民地研究通常都是关于英殖民帝国的，尽管也有一批关于拉丁美洲的研究，也有人试图进一步扩大这种研究。循着爱德华·赛义德的思路，一般的“话语”概念，以及具体的“殖民话语”已经成为这些研究的核心对象（Washbrook 1999）。有两个主题反复出现，即认同和杂交。

正是美国黑人学者杜波依斯发明了“二重意识”一词，用来描述他自己的那种同时身为美国人和非洲人的感觉（Gilroy 1993：30，111—45）。学界根据某些文本研究了这种后殖民认同的问题，这个问题也常常从“移位”的角度提出。许多作者自认为是印度人或非洲人等等，却用过去的殖民地主子的语言写作。那么，这种语言对于他们意味着什么呢？在某种意义上，他们是自己故土上的流亡者，或者说，如爱德华·赛义德在对流亡所做的尖锐反思：实际上无论在哪里都“身在异乡”。这个问题以较温和的方式

出现在一些作品中：这些作者的母语是英语，但是，英语文学传统对于他们是陌生的，因为他们生活在远离宗主国的地方。这就回到了中心与边缘的话题。

我们以巴西评论家罗伯托·施华茨为例，对这个问题进行讨论。他在论述19世纪的伟大小说家马查多·德·阿西斯时，提出了“思想错位”的概念，指出了在马查多时代有文化的巴西人中间对英法理念的崇拜和以奴隶制为基础的社会现实之间的矛盾。马查多是一个“资本主义边缘地区的大师”，用葡萄牙语写作，谙熟法国和英国的文学传统，但是以自己国家的民众为写作对象。他如何能避免仿效中心的文化，找到自己的声音？施华茨认为，可以用欧洲的语言来说出不一样的东西（Roberto Schwarz 1992：19—32）。

研究文化杂交的理论家探讨了这类差异。人类学家首先探讨了他们所谓的“文化调适”，就这个过程提出了两个假设（这两个假设后来都受到质疑）：首先，变化是单向的，亦即，从属文化仿效支配性文化；其次，变化主要是采取仿效的方式，而不是适应。

古巴社会学家费尔南多·奥尔蒂斯认为，“文化适应”（acculturation）是一个错误的说法，更恰当的说法应该是“文化互化”（transculturation），意思是文化接触影响了双方，以古巴为例，影响了居支配地位的西班牙文化和被支配的非洲和美洲文化（奥尔蒂斯确信马林诺夫斯基也会采纳这个建议）。吉尔贝托·弗雷雷也指出，非洲和美洲文化也影响了巴西的葡萄牙人，反过来也一样。他把这种变化过程说成是“相互渗透”（Freyre 1933；Ortiz 1940）。今天，人们普遍都在谈论文化“交流”了。

由此，仿效观念被适应观念所取代。适应不一定是自觉的；弗莱雷举出的一个例子是，巴西的黑人木匠在仿造（18世纪英国的）齐本德尔式椅子时，由于非洲文化传统的影响而把硬角改成曲线。但是，有时适应是一种有意识的设计。马查多·德·阿西斯——与许多追随他的亚洲、非洲和美洲作家一样——充分借鉴欧洲小说传统，用以表达对于自己国家的感受。再如，有些欧洲传教士有意地采取他们所谓的“入乡随俗”（accommodation）的做法，亦即，让基督教福音适应中国、日本、印度以及其他地方各种不同的文化。

这些过程的结果就是形成了许多被称作“混血的”或“杂交的”文本、宗教乃至完整的文化。以宗教为例，原先的历史学家会明确地谈论“皈依”，而现在的学者越来越倾向于把当地的基督教形态视为既有欧洲基督教因素，也有（譬如说）非洲或日本传统因素，前面提到的马达加斯加的情况就是如此。分析这种宗教互动的传统的说法是（信仰）“调和”（syncretism）。

“调和”这个词有一些不利之处。传教士用它来描述基督教传播的不成

功，因此它需要从这种贬义的用法中解放出来。作为一个客观的术语，它鼓励我们忽略个人在这种宗教互动中的作用。但是，它还是一个有用的“概括术语”，可以涵盖各种各样的过程。而这些过程是可以区分的。例如，我们可以去分开传教士和统治者来自上面的行动和来自下面的行动，例如奴隶把他们自己的神灵力格巴称作“圣安东尼”（参见本书第91页）。再如，我们可以将来自不同宗教的各种因素的临时汇集与正式的综合加以对照（Pye 1993；Stewart and Shaw 1994）。

在宗教领域之外，用于描述文化交流结果的著名术语之一是“文化杂交”（Canclini 1989）。“杂交”是从动物学借鉴来的一个比喻，被人类学家和另外一些人用于讨论种族通婚，后来被用于讨论文化问题。与“信仰调和”一样，它的不利之处在于，它使人觉得文化接触的结果好像是自动发生的，似乎个人在这种过程中没有什么作用。因此，似乎不如使用另外一个语言学比喻，谈论文化的“翻译”（Pálsson 1993）。译者个人将外来东西（文本、宗教、建筑风格等等）改造得适合当地文化语境，这些改编有时是很成功的，也就是说，它们被其他民族所采纳，最终成为当地传统的组成部分。

混合和改编过程产生了新的文化形态，甚至产生了新的文化。这是米哈依尔·巴赫金所强调的杂交作用的一个方面。他似乎是在与人类学家没有交流的情况下独自发展了这个概念。例如，在论述欧洲文艺复兴时期方言文学的兴起时，他强调了它们与拉丁文的互动以及它们彼此之间的互动。语言和文学的“相互激励”（巴赫金的用语）鼓励了多种可能性的意识，因此激发了创造性（Bakhtin 1965：81—2；参见Morson and Emerson 1990：142—5，325—44）。

这种创新过程并不限于语言，尽管借助另一个语言学比喻“克里奥化”（creolization）更容易描述它。语言学家们根据对加勒比海地区的研究加以推而广之，用这个术语来描述一种混杂语言是如何形成了更复杂的结构。两种经常接触的语言，由于彼此近似和重合，就变得越来越相像，因“融合”而产生某种新东西。

瑞典人类学家乌尔夫·汉内斯根据这个模式加以概括，认为克里奥文化曾经有时间“逐渐达到某种程度的凝聚力”和“能够以新的方式把一切聚合在一起”。研究殖民地时期牙买加的历史学家们通过研究美洲黑人宗教、音乐、居室、衣服和饮食阐释了这种重塑过程（Hannerz 1987，Buisseret and Reinhardt 2000）。

在一些情况下，主张适应论的学者自己也在改编和重拾早先批评殖民主义时所使用的概念，也包括一些诗人和小说作家使用的概念（Moore-Gilbert 1997：179—84）。这种旧词重拾乃是一个新学科发展中的特点——例如，前面已经提到的（本书第10页），在社会学发展的早期，马克斯·韦伯就从研究教会史的学者那里借鉴了卡里斯马（超凡魅力）这个概

念。

后殖民主义研究的一个更突出的特点是，有一批西方之外的学者作出重要贡献，尽管有些学者很西方化了，或接受了混杂的文化，如巴勒斯坦裔美国学者赛义德，印度移民霍米·巴巴和佳亚特里·斯皮瓦克。他们都经历过他们所分析的移位过程。对“文化互化”进行开创性研究的是一位古巴学者奥尔蒂斯；对混杂进行开创性研究的是巴西学者弗雷雷。后者提倡社会学理论的“热带化”（即适应热带地区），修正那些主要基于温带地区的过于狭隘的人类经验所做的一般性结论。后殖民研究为反对西方理论的霸权和发出其他的声音提供了绝好的机会。它为阿根廷学者瓦尔特·米格诺罗所说的“更广阔的思考”，即颠覆或超越简单的二元对立的思想，提供了有利的环境（Mignolo 2000）。

问题总会有的：例如，判定哪种文化算是“后殖民”文化（这个术语有时被沿用到加拿大、爱尔兰和中国）；如何区分深层欧化和表面欧化；如何将文学批评家、人类学家和历史学家的研究方法综合起来（或许我们在这种情况下应该说“调和”）。不管怎样，对交流和混合的关注使文化史研究获得了新生。

口述和书写

有一种文化杂交的形式尚未讨论，那就是口头和书写或口头与印刷之间互动造成的结果。常常有人指出，非洲小说家，从阿莫斯·图图奥拉到钦努阿·阿契贝，比欧洲同行更缜密地维护口语和口述传统。

口头交流就有它自己的形式和风格。一项关于谣言的著名研究认为，在口头传播的过程中，信息是根据接受者的需要而改变的，这个过程包括信息的简化（删繁就简）、选择（重点渲染）和同化（把未知的变成已知的）（Allport and Postman 1947）。一项关于波斯尼亚口述史诗的同样有名的研究表明：这些故事是由歌手运用程式化因素即席创作的，这些因素包括“套话”（像荷马写的“葡萄酒浆一样深色的海洋”那样）和主题（重复发生的情节，如议事会和战争）。另一个媒体理论家沃尔特·翁格利用这类相关研究描述了“基于口头的思想和表达”的主要特点，他把它们描述为添加式的而非从属式的，充满冗余，等等（Lord 1960：esp. 80—98；Ong 1982：31—77）。

这些分析和争论对历史写作产生了一些迟到的影响。有关历史上的口头文化的研究现在才刚刚开始出现（Fox and Woolf 2003）。甚至对于谣言的历史研究仍然很少，尽管乔治·勒费弗尔（Georges Lefebvre）做出了表率，对所谓的1789年“大恐慌”的传播曾写了整整一本书。勒费弗尔从年代学、地理学和社会学的角度，对关于贵族阴谋和土匪袭击的谣言作了精确的分析，从当时的经济、社会和政治形势来解释这些恐慌，认为当面包

非常缺乏时，社会的不满就变成了革命（Lefebvre　1932）。与之类似，有学者把1750年巴黎流行的一个谣言——说路易十五政府在拐走儿童——解释为一种对政府的广泛不满情绪的体现（Farge and Revel 1988）。

勒费弗尔对这些不同类型的谣言说得很少，然而，我们仍然期待着有人从奥尔波特（Gorden　Allport）和波斯特曼（Postman）所描述的“删繁就简”和“重点渲染”的过程（或将当前的事件归人口头传说的传统话题，如阴谋、下毒、绑架等）的角度去分析1789年的恐慌或1678年英国新教徒对“教皇阴谋”的恐惧。销声匿迹的领袖将要归来的谣言，从葡萄牙国王塞巴斯蒂安到墨西哥革命领袖埃米里亚诺·萨帕塔、印度民族主义领袖钱德拉·鲍斯，造成了一系列在特殊政治形势下复兴传统民间故事的例子，表达了人们对现实的普遍不满和对未来的希望。

尽管在前一代人那里已经产生了“口述历史”，但是直到最近历史学家们才把口述传统作为一种艺术形式来郑重看待。就此而言，把比利时人类学家、历史学家简·范西娜（Jan　Vansina）研究口述传统的专著的两个版本比较一下，就能给人们一些启示。1961年的第一版几乎完全探讨可靠性问题，而1985年的第二版则更多地关注交流的形式和类型。

书写作为一个有着特殊的品质和局限的媒体也得到日益增多的研究。例如，英国人类学家杰克·古迪发表了关于应用文字的后果的一系列研究，他宣称以往对两种“心态”即原始思维和现代思维所作的比较，可以解释为口头的和书面的两种不同的交流方式（Goody　1977）。举例来说，重新整理一份书面记录要比重新整理一份凭记忆的记录容易得多，这样书写就鼓励了心不在焉。书写还提高了对把一个封闭的系统转换成开放的系统的多种可能性的认识。从这个意义上看，正如翁格所提出的：“书写重建了意识”（Ong　1982：78—116）。心理学家戴维·奥尔森也提出了一种文字理论，至少可以说提出了一系列的“原理”。他指出，使用文字提高了说话的自觉性，“对于极其受制于文字意义概念的假设、推理、猜想、概念的思考乃是文学话语特有的”（Olson 1994：257—82）。

这些论点因为过分强调口头和书面方式的不同，忽视了口头交流的特点和它把文字当作可以脱离语境的中性技巧而受到批评。这些批评限定而不是破坏核心论点，但它们也提示，应该说有多种“文字”应该考虑拼音系统、音节系统和表意文字系统的差异，也要考虑学习文字时的宗教、商业等等方面的环境。

有关这种“大分裂”的争论以及人们所得出的结论（应该更强调口头文化和书面文化或两种思维之间的连续性而非断裂）提示了新的研究方向，如在口头和书面之间的相互作用和“相互关连”。例如上文所说的套话和主题在书面文献中和口头表演中都能找到。它们是否采取了不同的形式，或者是被不同的方式所运用？当一个民间故事被记录下来，尤其是被精英集团中的一员记录下来时，它有什么改变呢？

另一个较新的关注焦点是代写的文字。例如，不识字的人请朋友、教区教士或专业文书代写书信，当事人或者口述信稿、或者只是提出要写哪类信。今天在墨西哥城的圣多明各广场可以看到这种公共写手，正如在17世纪巴黎的圣婴公墓可以发现他们：他们用墓地设施做临时书桌（Kalman 1999；Metayer 2000）。

这场争论的一个显著的特点是在对口头流传和书面传播进行比较时，忽视了第三种媒体——印刷品。就西非而言，人们经常提到，文字和印刷品几乎是同时出现的，因此它们的结果就很难分辨。但是，就欧洲而言，关于印刷“革命”却存在着长期的争论。过去经常是简单地从书籍和观念的传播，以及运动的蔓延的方面来讨论（特别是新教改革），但是现在人们的注意力已经从信息转移到了媒体。

例如，美洲的著名批评家麦克卢汉宣称，印刷品导致了重点从听觉向视觉的转移（部分的是由于图表的使用日益增多），并且还导致了“心和脑的分离”。美国历史学家伊丽莎白·爱森斯坦（Elizabeth Eisenstein）在她的关于“印刷机作为变化的动因”的研究中，把麦克卢汉的观点转换成理论上体面的形式，她强调了“印刷文化”的标准化、易保存和“固定”文本的特点（McLuhan 1962；Eisenstein 1979：43—159）。

沃尔特·翁格（他早期的历史研究首先是受到了麦克卢汉的启发）以类似的方式，描述了在一个确定的文本中印刷是以怎样的方式加强了书写从而导致“听觉空间向视觉空间的转移”，并鼓励了“一种封闭的意识”，一种“确定文本”的意识（Ong 1982：117—38）。而那些研究文字传播的学者则强调那些文书抄手觉得不仅可以自由地省略，也可以自由地给文本添加段落，甚至在印刷时代，人们也把手稿变成为我们可称之为“互动”的介质（Love 1993）。

近年的研究对这种所谓标准化、固定化的简单说法提出了一系列的限定，例如强调同一版本书籍的不同副本之间的差异，再如佛罗伦萨、威尼斯和米兰的印刷所使用的不同意大利文标准字体之间的竞争（Johns 1998：10，31，91）。对口头、手写和印刷品交流三者之间互动的关注正在取代仅仅对印刷品的关注。不管怎样，那种认为印刷术鼓励了标准化和“固定化”进程的说法依然是有争议的（Briggs and Burke Zooz：21—2，44—8）。

那种认为一份文件是一个文本，需要用文学评论家的技巧来阅读的主张，对历史学家们是另一个挑战，这种主张是来自于所谓的“新历史主义者”，特别是斯蒂芬·格林布赖特（Stephen Greenblatt）。不论格林布赖特对于伊丽莎白朝代文件的解释是否令人信服，他对文件的修辞所作的一般性结论是值得历史学家们非常严肃地对待的，我们将在后面详细讨论（参见本书第126页）。

研究图像、尤其是研究现在被称作“视觉文化”的历史学家按照类似的

方式追随着研究口头文化的历史学家。文化史研究者阿比·瓦尔堡（Aby Warburg）早就注意到他所谓的“悲情套路”（pathos formula），即通过特殊姿态或面部表情表达情绪的固定方式。贡布里希的经典著作《艺术与错觉》（1960年）是对图画再现图式的心理学研究，借鉴了瓦尔堡的观点，同时也借鉴了格式塔心理学家，如沃尔夫冈·科勒（K?hler 1929）等人的结论，后者认为我们感知的是整体轮廓，而不是个别细部。

贡布里希强调艺术家及其受众的感知以及他们的视觉“期待水平”是如何被他所谓的“图式”、“刻板印象”、“模式”和“套路”所塑造的。他宣称，“所有的（艺术）表现都是基于艺术家学来并使用的图式”。他强调“观看者在艺术作品中的参与”。这种研究与口头文化研究和上一节讨论的接受状况研究明显是相互呼应的。与表演的情况一样，在绘画中，图式既可以被视为一种制约，也是对文化建构的一种支持。它们是如何变化的，我们将在后面讨论（见本书第160页）。

神话和记忆

为了使我们对谣言、口头文化和图式的讨论再推进一点，引进“神话”这个术语将会有一些用处。历史学家们经常用“神话”这个术语来指代那些不真实的故事，从而与他们自己称作“历史”的故事形成鲜明的对照。如果把这种用法同人类学家、文学理论家或心理学家的用法相比较，也许将会是具有启发性的。

例如，马林诺夫斯基就宣称，神话是具有社会功能的故事，如果不完全是这样的话，至少也主要是这样。他认为，神话是过去的故事，但充当着他所谓的现在的“宪章”的功能，也就是说，这个故事行使着证明现在的某些制度并维持其原状的功能。他想到的可能不仅是特罗布里恩岛人告诉他的那些故事，而且还有“大宪章”（Magna Carta）——一个几个世纪以来一直被用于证明英国的各种制度和实践的文件。因为它不断地被曲解或重新解释，所以它历久而弥新。贵族的“自由”和特权变成了臣民的自由。在英国的历史上起重要作用的不是大宪章本身而是大宪章的神话（Malinowski 1926）。

所谓的“辉格派历史阐释”的潮流，或者说“偏向新教徒和辉格党人、赞扬已经胜利了的革命、强调过去的某些进步的原则的倾向”，在19世纪和20世纪早期以类似的方式，起着为当时的政治制度辩护的作用（Butterfield 1931：p. v；参见Burrow 1981）。

神话的另一种定义是把神话界定为有道德寓意的故事，例如正义对邪恶的胜利，把模式化的人物，无论英雄还是恶棍，夸大（或者简化）得大大超过实际。在这个意义上，我们可以讲诸如“路易十四的神话”或者“希特勒的神话”，因为这些统治者是作为无所不知或无所不能的英雄人物出现在

当时的官方媒体上的（Burke 1992a；Kershaw 1989）。另一个作为恶魔人物的希特勒的神话也同样在流传。同样可以说，在欧洲近代早期迫害女巫的时代，认为女巫是撒旦的奴仆的普遍观念也可以说是一个“神话”（N. Cohn 1975）。

这些事例当然都可以包括在马林诺夫斯基的定义中。希特勒的神话被用来为他的统治辩护，而女巫的神话则使得当时对那些在后人看来无害的老妇人的迫害变得合法。尽管如此，不仅从功能方面而且从周期重复的形式或“情节”（希腊词mythos的意思）方面来定义神话，还是有启发性的。瑞士心理学家荣格称它们为“原型”并把它们解释为集体无意识的永恒产物，历史学家更倾向于把它们看作经历了长期而缓慢变化的文化的产物（Samuel and Thompson 1990：58）。

无论如何，人们应该知道口头叙述和书面叙述，都具有原型、模式或是神话的因素。这也包括那些书写的历史——有人称之为“神话故事”（mythistory）——和被叙事者视为未加修饰的真实的、仅仅是回忆的传记故事（McNeill 1986；Samuel and Thompson 1990：36—48）。最近几年，历史学家对回忆录的研究开始兴盛。这提供了与人类学家、社会学家、文学评论家和心理学家合作的机会。有少数学者抓住了这个机会。

在那些最重要的有争议的理论问题中，有一个问题是，把记忆说成是一种集体现象是否合适。早在20世纪20年代，法国社会学家莫里斯·哈布瓦赫（Halbwachs 1925，1950）就对此进行了论证。他认为，记忆是由社会群体建构起来的，或者说，用本章前面使用过的术语说，是由“社群”建构的。就字面意义和心理学意义而言，是个人在记忆，但是，什么是“值得记忆的”，将如何被记住，这是由社群来决定的。个体认同那些对于他们的群体而言重要的公共事件，因此他们“记住”了许多没有直接经历的东西。

“集体记忆”的观念是反直觉的，而且它常常遭到那些宣称个人才能记忆的学者的否定（基于同样的理由，“集体心态”的观念也遭到否定）。尽管如此，这种说法浓缩了一种关于群体对个体的影响的重要见识。继哈布瓦赫之后，一批历史学家探讨了他们所谓的“社会记忆”或“文化记忆”（Connerton 1989；Fentress and Wickham 1992；Assmann 1992，1995；Burke 1997：43—59；Confino 1997；Winter and Sivan1999）。

一个相关的问题是对集体遗忘的解释。人类学家在研究口述传统时开始意识到这个问题。历史学家则是在研究德国纳粹对犹太人的大屠杀和20世纪发生在芬兰、爱尔兰、俄国、西班牙等地的内战时遇到了这个问题。这不是个体的记忆丧失问题，而是某些事件或某些重要人物在公共话语中销声匿迹。这涉及对事件的特殊解释。这些事件在某种意义上“被镇压”了。其中许多事件留下了心理创伤，但这不一定是缄默的原因。原因在于政治上的不便（Peltonen 1999）。

文学研究者的成就也启发了一些研究记忆的历史学家。对文本——小

说、书信或诗歌——的研究表明，一些第二次世界大战的亲历者在描述他们的经历时常常（有意或无意地）使用有关第一次世界大战的描述中的某些意象。我们可以更宽泛地说，人们常常是从另一个事件的角度，从像《圣经》这样著名文本中所讲述的事件的角度来记忆一个现实的事件，甚至是人们第一次经历的事件。例如前面提到的1750年巴黎盛传的绑架儿童的谣言，就呼应了《圣经》中屠杀婴儿的故事，暗指路易十五是新的希律王（Fussel 1975；Samuel and Thompson 1990；Farge and Revel 1988：108）。

再如，瑞士新教牧师约翰·凯斯勒在回忆录里讲述他如何在耶拿的一个酒馆里见到乔装打扮的马丁·路德的故事。“我们问：‘先生，你能告诉我们，马丁·路德博士现在是在维滕贝格，还是可能在别的地方？’他答道：‘我知道他此时确实不在维滕贝格。’”无论他是有意还是无意，凯斯勒是在模仿《圣经》里的原型，即门徒在去以马忤斯的路上邂逅基督的故事。

再如，在民间记忆中，有时会把一些英雄事迹混在一起。这种加工近似于弗洛伊德在分析梦境时候所说的“浓缩”。在某种情况下，我们有可能看到这种“神话加工”的过程，看到在一系列的历史讲述中越来越接近某个原型。例如，在多年里若干次记录下来的谣言或个人对同一事件的回忆。这种“再记忆”的过程受到了在回忆往昔事件时形势变化的影响。

一些评论家——尤其是美国学者海登·怀特——可能会认为，书写的历史本身是前面讨论过的“小说”或“神话”的一种形式（White 1973，1978：1214）。社会学家和人类学家在讨论“现实的文本建构”时也提出了类似的观点（Clifford and Marcus 1986；Atkinson 1990；Samuel and Thompson 1990：28—35）。这个有时被称作“建构主义”的问题，我们将在下一章予以讨论。

1. community这个词，根据不同上下文可以译为“社区”、“社群”、“共同体”等。——译者注
2. Grand Vizier，伊斯兰教国家的元老、高官。——译者注

第四章
核心问题

在许多情况下，包括在前面一章阐述的一些情况下，我们能通过从其他学科借用概念而又不从根本上改变我们自身学术传统的方式，丰富我们的词汇，并且，我们还希望由此而增加我们分析的深度。但是，另外有一些概念包含较大的危险。它们带着一种更沉重的哲学预设前提，因此它们拒绝被编入一个异己的传统中去——实际上，任何一种知识体系一旦引进它们，就有被它们改变的危险。

这一章所要探讨的就是这些概念，或者至少是它们中的一些。这一章集中探讨四个系列的知识对立和争论。首先，从理性选择的角度对人的行为做普遍化的解释与强调文化差异的解释之间的争论；其次，认为社会具有基本共识的观念与认为社会充满冲突的观念之间的对立；第三，认为历史学家、社会学家、人类学家和其他学者给予我们的是关于社会的种种“事实”的传统假设与那种认为他们提供的是某种虚构的观念之间的对立；最后，强调功能（或结构）的观念与强调人的能动性（“行动者”）的观念之间的对立。我们这里不是要对这些争议做出决断——那就太自不量力了——而是鼓励读者去了解各种不同的可能性。

合理性与相对主义

人们是从各种不同的角度来定义合理性（rationality）的，包括核算、自利、批判态度或下面的一些规则。不论我们关注哪个定义或个人行为、社会组织的哪个方面，都会提出问题。首先，人是在多大程度上是理性的？其次，合理性是否有普遍的标准，或者说，是否在不同的文化就有不同的标准？在这个领域里，普遍主义者（尤其是经济学家和社会学家）与相对主义者（尤其是人类学家和历史学家）之间正在展开一场热烈的争论。

普遍主义的流行形式是“理性选择理论”。詹姆斯·科尔曼的《社会理论的基础》（1990年）就是以这种观点写成的一部教科书。他是从个人如何奉行利益最大化策略的角度来观看社会，即便当个人参加革命、卷入股市恐慌或加入暴民行动时也应如是观（Coleman 1990：67，216—18，220-9，468—502）。理性选择理论是一种成本收益分析，所依据的假设

是，人们在做决定时都期待着某种奖赏或回报。在做困难的决定时，例如买一辆汽车，或投票给一个主张增税但也增加社会福利投入的党，人们在可能的成本和收益之间加以权衡。简言之，理性选择理论将经济学模型应用于全部人类行为。

与之相反的是相对主义者。文化相对主义者不会宣称“怎样都行”，而是主张是否合理，取决于当地的环境和更大的文化。他们指出，知识是有社会语境的，人们在研究别人的文化时不可能站在自己的文化之外。他们得出的主要结论是，学者应该避免基于自己的合理性（或道德）对别人做出判断，在研究历史时避免混淆时代，在人类学研究中避免种族中心主义。

关于这场争论，在此可以提出四个要点。首先，自弗洛伊德以后，人们很难声称人在所有的时候都是理性的。那么群体是理性的吗？以金融恐慌为例，科尔曼提出了一个新颖但（至少对我来说）缺乏说服力的论点：即便此时个人也在“通过将对自己行动的控制权做单方面的转让来实现利益最大化”（1990：203）。

第二，我们应该将理性选择理论所关注的行为理性与被哲学家和人类学家所关注的信仰的合理性区分开来（Wilson 1979；Hollis and Lukes 1982）。例如，巫术常常被人们视为非理性。但是，对巫师的信仰构成了一个完整信仰体系的一部分，很难简单地加以否定。在特定的地点和时间，根据已有的信息和公认的假设，就可能会提供似是而非的论证来支持巫术信仰。的确，有人认为，16、17世纪魔鬼信仰的兴起“与发展甚至‘进步’的关联大于与停滞和衰退的关联”（S. Clark 1997）。

不管怎样，把一个信仰体系整个说成是非理性的，尽管可能有助于把某些体系说成是比其他理性更理性，因为他们提供了更大的选择空间，允许个体做出自觉的选择（当然，社会会施加压力，要求个体接受共同体认为重要的信仰），但这种说法还是有些可疑之处（Horton 1967，1982）。

第三，我们应该将个体决策的合理性与社会或政治体系的合理性区分开来。韦伯认为，我们所说的“官僚制”政府比此前的“家产制”政府更合理，因为它更具有连贯性。它的决策是依据规则做出的，因此，类似的问题就会得到类似的解决。例如，在官僚制里，官员任命是根据一些公开的标准进行的，例如用考试和面试来衡量能力。这个制度是不偏不倚的，也是无人性的，亦即，不考虑个人之间的差异。

另一方面，我们再来看一个例子，红衣主教黎塞留是根据私人标准来任命官员。他选择亲朋好友或门生担任他的助手。按照韦伯的标准，这些决策似乎是不合理的，至少是非理性的。但是，我们看到，它们确有道理可言。在那种环境里——即在17世纪法国的文化环境里，对亲戚和恩主的忠诚受到推崇——黎塞留找到了维护自己的权力和贯彻自己的命令的有效

手段。简言之，不同的合理性彼此是有冲突的。从短期看，黎塞留的做法是合理的。但是这些做法延迟了韦伯所说的政治“合理化”的进程。

最后，我们再来看看行动问题。理性选择理论认为，不论是种植稻米、还是采购，还是投票，“个体是根据自己的偏好和价值观来估量自己的决策可能产生的后果”（Popkin　1979：31）。这样的假设听起来是无可争议的，但是这里至少有两个难点。第一个难点，或第一个系列难点，涉及评估的实践。难道总是个人在评估吗？前面讨论过的家庭策略（见本书第56页）提示我们，有些决策是由小群体做出的。还有，评估的过程受到某种制约吗？的确受到制约，因为信息不充分，因此应该说是“有限的”合理性，而不是无限的合理性（Simon　1957：241—60）。对商品或官员候选人的评估也会受到诸如广告宣传这类强大的说服手段的操控。

第二个难点涉及“偏好与价值观”。理论家们实际上把注意力集中在很狭小的范围，尤其是个体的物质福利，以此来对抗恐惧、羞耻、同情、恪守道德规范和对组织效忠。在极端的表述里，理性选择理论把社会互动归结为追逐个人的自私利益，用阿马蒂亚·森（1977年）所描述的“理性傻瓜”那种人性标本来展开论述（参见Gellner 1985）。

在这一点上，我们不妨对成本收益分析进行一番成本收益分析。理性选择理论为研究个体行为提供了一个清晰、明快和严密的模式。这个模式的代价则是忽略了重要的人类动机，还忽略了文化之间的差异。在这个意义上，理性选择理论是一种简化论。

另一方面，文化分析则强调偏好和价值观的多样性，强调它们在不同文化中的不同侧重。例如，在某些文化里，避免羞耻比获得物质利益更重要。算计在不同的文化里受到不同的评价，而且也采取不同的形式。理性选择理论的行为模式里，个体乃是中心因素。但是，有些文化对个体就不太看重。正如马歇尔·莫斯（1938年）指出的，不同的文化对个人或个体有不同的观念（参见Carrithers，Collins　and　Lukes　1985）。简言之，理性选择理论本身、尤其是对算计和个体的强调，可以说是北美文化价值的一种表达。很难想象它会出自，例如，巴西或日本。

文化概念

“文化”是一个有着多得令人困窘的定义的概念。在19世纪，这个术语通常被用于指视觉艺术、文学、哲学、自然科学和音乐，同时表达了人们对艺术和科学受其社会环境影响的方式愈益深切的认识。这种愈益深切的认识导致了文化社会学或文化的社会史的兴起。这种把艺术、文学、音乐等看作一种上层建筑，认为它反映了经济和社会“基础”的变化的倾向基本上是马克思主义者或马克思主义的。

这种类型的一个典型事例是阿诺德·豪瑟尔的名著《艺术的社会史》。例如它把15世纪佛罗伦萨艺术的特点说成是“中产阶级的自然主义”，把当

时造作的风格解释为经济和政治"危机"的艺术表现形式，这些危机是随着美洲的发现和1492年和1494年法国两次入侵意大利而产生的（Hauser 1951：2，27，96—9；批评，见Gombrich 1969）。这种研究方法在最近几十年中已经被两个平行而又相互联系的发展渐渐破坏了。

首先，"文化"这个术语的意思随着历史学家、社会学家、文学评论家和其他人对文化兴趣的增加而不断扩展。人们越来越关注大众文化，即普通民众的人生态度和价值观，以及这些态度和价值观在民间艺术、民歌、民间故事和节日等方面的表现（Burke 1978）。对工艺品和表演——画架画和歌剧等的民间对应物——的关注则被批评为太狭隘。

目前的倾向是要远离所谓的文化的"歌剧院"定义，而是在美国人类学家格尔兹等人偏爱的更广泛的意义上使用这个术语。克利福德·格尔兹的《文化的解释》（1973年）一书对许多学科的学者都有启示（Kuper 1999；Burke 2004c）。甚至文学研究者，至少是美国文学评论界所谓的新历史主义者在沿着这个方向发展，他们强调他们所称的"文化诗学"（poetics of culture），也就是在文学的或非文学的文本中以及在正规表演（如戏剧）或非正规表演（如斗鸡）中支撑其意义的那些惯例（Stallybrass and White 1986；Greenblatt 1988）。

如果我们从态度和价值观及其在社会实践中的体现的角度来定义文化，那么文化分析提供了一个与理性选择理论不同的思路，至少是一种必要的补充。还是以红衣主教黎塞留为例，我们可以说，他任用亲信的做法在他所处的"环境"里是理性的，这种环境包括当时文化中流行的家庭观念和忠诚规则。

再如，以18世纪英国的粮食骚乱为例，历史学家曾经斥之为盲目泄愤。E. P. 汤普森把这种史学观念称为"抽风论民众史观"（E. P. Thompson 1991：185）。赞同理性选择理论的理论家也会否定这种抽风论，认为人群中的每个个体都在追逐自己的私利，他们采取暴力行动是为了让当局降低粮价，他们对廉价面包的好处与暴力行动的代价（可能坐牢或被处死）做出了权衡。

这种观点当然有一定道理，但似乎并不全面。在论述"英国人群的道德经济学"的著名段落里，汤普森从价值观、心态、"政治文化，即劳动人民的期待、传统乃至迷信"的角度，尤其是从道德化的互惠经济的传统价值观的角度来解释粮食骚乱。对于粮食骚乱的文化解释将可能强调其表达的或象征的层面，视之为从仪式的贮备中借用的一种社会戏剧形式（E. P. Thompson 1991：260；参见N. Z. Davis 1975：152—88）。

还有一些集体暴力的例子对于理性选择理论来说更难解释——例如，种族清洗。人们通常斥之为非理性的或"不可理喻"的。也可以说它是理性的，也就是说，暴力是一种手段，被用于将"异己"的种族集团扫地出门的目的。但是，这种驱逐能有什么好处呢？似乎更有些道理的说法是，暴力

是一种象征性行为，在不同的文化里暴力的形式不同，针对的群体也不同——换言之，应该追问的是暴力对于一个共同体的意义何在，而不是考量它给予参与者个人的酬劳是什么。

在这些例子里，当然应该既考虑利益，也考虑恐惧的作用，既考虑自觉的动机，也考虑无意识的动机。心理学家会探讨自我的侵略性对“他者”的投射，而文化研究者则会将目光聚焦于文化贮存，包括对传统的冲突叙事的搬演（Kakar 1990；Blok 2001：108—14）。

说到焦虑，我们需要提及所谓的道德恐慌，这个术语是用来表示另外一种不能用理性选择模式来解释的现象。在社会学家斯坦利·科恩研究公众对英国两个年轻人群体“摩斯青年”和“摇滚青年”的态度的著作发表后，这个术语开始流行（Cohen 1972）。按照科恩的定义，道德恐慌是指社会认为受到一种威胁，而被视为威胁的个人、群体或事件是在某种传媒中被夸大和定型。至少在短时间内会有一种社会焦虑。

这个概念当然也被应用于历史研究。无论人们对巫术的认识是否合乎理性，近代早期对所谓女巫的频繁迫害也因袭了道德恐慌模式。与之类似的是中世纪对犹太人的指控，包括亵渎圣饼、绑架儿童或杀害儿童用于献祭等等。当代文化也与以前一样不能免予道德恐慌。我们看到近年有一波关于撒旦信徒蹂躏和杀害儿童的指控（La Fontaine 1998）。

近年的一些指控重复了有关犹太人和女巫的传统故事，沿用了欧洲文化贮存中的一些因素。其他文化也会发生道德恐慌，但表现形式不同。例如，在1768年的中国，发生了“叫魂”造成的恐慌。当时盛传一种谣言，说把仇人的名字写在纸片上，贴在修桥的木桩上，纸片能够帮助打桩，同时也灭了仇人。这个说法当时逐渐增添了剪辫子的内容，而留辫子是清朝政府对中国男子的强制性要求。由于这些政治寓意，皇帝本人对这种恐慌的散播和最终结束十分关注。这个故事与欧洲那些关于撒旦仆从的故事一样，揭示了当时文化中弥漫着的焦虑情绪（P. A. Kuhn 1990）。

共识和冲突

“文化”也常常被定义为一个意义共享的系统。但是，这个概念是有争议的，尤其是在研究诸如民族这样大型的群体时。这种文化研究思路具有涂尔干社会模式的缺点和优点，即强调共识而忽视冲突（参见本书第62页）。爱德华·汤普森甚至提出，“‘文化’这个词太容易让人想到共识，因此会使人不去注意社会文化矛盾”（1991：56；参见Sewell 1999）。这种意义共享论文化模式的优点和缺点在沙马对17世纪荷兰文化所作的描述和解释中显露得特别清楚（Schama 1987）。

沙马出色地论述了荷兰人如何将自己与邻人区分开，从而建立他们的集体身份认同。但是，在联省共和国中社会文化的分野——富人与穷人，

市民与农民，加尔文教徒与天主教徒，荷兰人与弗里西亚人之间——在他的著作中却很少见到。《富人的尴尬》是很容易受到针对“关于文化的人类学概念”提出的批评。批评的理由是，强调共享价值，至少“对理解以阶级为基础的社会不是非常有效”，因此需要用对文化冲突的强调来取而代之（Sider 1986：5，109）。

对这种批评，有人可能会回答说，冲突这个概念就暗示着团结一致的概念，批评者简单地用社会阶级来取代一个共同体、地区或国家。那么该怎么办呢？一种可能的做法是，利用社会学的“亚文化”概念。所谓“亚文化”是指一个更大的文化整体中具有半独立性质的文化（这个概念毫无贬义）（Hebdige 1979）。

社会学家一般研究比较容易见到的亚文化，如种族或宗教的少数派、社会异常分子（如罪犯、异端）和青年群体。历史学家也研究诸如中世纪西班牙的犹太人或伊丽莎白时代伦敦的乞丐，但是他们经常没有更多地注意到这些少数人的文化和周围的社会环境之间的关系。

关于亚文化与整体文化之间的关系有一系列的问题需要探索。这些文化边界究竟有多么鲜明？一个亚文化是包括它的成员生活的方方面面，还是只是一部分？主流文化和亚文化之间的关系是互相补充的还是互相冲突的？在16世纪的两个犹太人之间，其中一个是意大利人，或者两个意大利人之间，其中一个是犹太人，他们更多的是相同性吗？行业的亚文化一般比种族或宗教的亚文化更缺少独立性吗？一个新移民团体的亚文化，例如在17世纪的伦敦或阿姆斯特丹的法国新教徒，在多长的时间内能够保持独立？

但是，也许有理由说一些最重要的亚文化很少被研究。这就是社会阶级的文化。彼埃尔·布尔迪厄（1979年）对社会区隔所作的著名研究中有对中产阶级和工人阶级的生动比较。将这项关于20世纪后期的经典研究与爱德华·汤普森同样经典的关于19世纪早期英国工人阶级的研究加以比较对照，或许能够给我们一些启示。布尔迪厄研究的是结构，而汤普森研究的是变化、“形成”。汤普森基本上是考察工人阶级本身，而布尔迪厄则是将两个阶级进行比对，用一个阶级来界定另一个阶级。正是在这个意义上，他提供了一个关于亚文化研究的样板。

近年来，“亚文化”一词似乎不太被提起了，或许因为它听上去有些贬义。然而，前面讨论的问题依然存在，只是表述方式不同。一种方式是讨论同一社会内的不同“文化”，但即便如此也是有争议的。例如人类学家格尔德·鲍曼对伦敦一个地区5个种族群体进行研究。他发现了“跨社群的文化”，因此“许多关于少数族群的话语里往往将社群与文化画等号，这种等同关系被打破了”（Baumann 1996：10）。

事实和虚构

历史学家就像社会学家和人类学家一样，经常假设他们论述的是事实，他们的文章反映的是历史实际。在哲学家们的攻击下，这种假设已经崩溃了——不管他们是不是有可能被认为是“反映”了思想上的一个更广泛、更深刻的变化。现在有必要考虑一下这个说法：历史学家和民族志学者在很大程度上是与小说家和诗人一样从事虚构故事的工作，也就是说，他们也是遵循流派和文体规则（不管他们是否意识到了这些规则）的“文学作品”制造者（White 1973，1978；Clifford and Marcus 1986）。

近年关于“民族志的诗学”的研究把社会学家和人类学家所做的工作描述为对事实的“文本建构”，并把它同小说家所做的工作相提并论。例如，离乡背井的波尔·布洛尼斯拉夫·马林诺夫斯基的作品，看起来越来越像他的同胞约瑟夫·康拉德（Joseph Conrad）的作品——马林诺夫斯基在实地考察时读过他的小说——而人类学家阿尔弗雷德·梅特劳（Alfred Métraux）则被描述为“人种志的超现实主义者”（Clifford 1988：92—113，117—51）。

就历史学家而言，主要的挑战者是海登·怀特。他曾经指责他的同行陷在19世纪，因为那个世纪文学惯例的体系是以“现实主义”而闻名的，指责他们拒绝尝试现代的表达形式。虽然这种指责早在1966年就作出了，但它带来的震动至今也没有平息（White 1978：27—50）。

如同加拿大文学理论家诺思罗普·弗莱（Northrop Frye）那样，怀特还宣称，历史学家——就像诗人、小说家或剧作家一样——围绕重复发生的情节或神话（叙述程式）组织他们的历史记叙。例如，“兰克的绝大部分历史著作的情节组织就是用的喜剧的程式”，例如在撰写法国或英国内战的时候，他讲了一个三部曲的故事，它就像一个喜剧（或悲喜剧）一样“从一种表面和平的状态，通过冲突的展示，发展到冲突的解决——一个真正和平的社会秩序的建立”。

因此兰克的故事中包含着一种不可缺少的虚构或创造的因素。他的文献不能告诉他什么时候开始或什么时候结束他的故事（White 1973：167，177）。像兰克所宣称的，也像许多历史学家仍然在宣称的那样，记录下“实际发生过的事”，不多也不少，结果沦为了人类学家最近所称的“现实主义神话”（巧妙地把历史学家所用的“神话”这个术语转过来反对他们自己）的牺牲品（LaCapra 1985：15—44；Samuel and Thompson1990；25—35）。

换言之，事实和虚构之间的边界一度看起来很严格，但是现在已经逐渐消失了（换个说法，只是到现在我们才看到，这个边界一直是开着的）。在这个边界领域，我们能发现对所谓的“非虚构小说”的主意十分着迷的作家，如杜鲁门·卡波特（Truuman Capote）和诺曼·梅勒（Norman Mailer）。卡波特的《凶杀》（In Cold Blood）（1965年）讲述了一个谋杀克拉特一家的故事；诺曼·梅勒的《黑夜的军队》（The Armies of the

Night）（1968年）讲述了一次抗议五角大楼的大进军，副标题为“作为小说的历史或作为历史的小说”。

我们还发现小说家把文献（如法令、剪报等）混入他们故事的文本中；或者探索另一种往事，如卡洛斯·富恩特斯（Carlos Fuentes）的《我们的土地》（Terra Nostra）（1975年），或者是把他们的叙述建立在获取历史真实所遇到的障碍上，如马里奥·巴尔加斯·略萨（Mario Vargas Llosa）在《亚历扬德罗·马艾塔的真实生活》（The Real Life of Alejandro Mayta）（1984年）中所做的，在这部小说中，叙述者面对相互矛盾的证据，力图重构一个秘鲁革命者的生涯——这可以作为小说，可以作为“这个时期的一段自由的历史”。“为什么要竭力去发掘发生过的每一件事呢？”一个被调查者问道，“我怀疑我们是否真的知道你所说的实际发生的历史……或者在历史中是否有小说中一样多的以假乱真的虚构”。

另一方面，一小群历史学家、社会学家和人类学家已经回应了怀特的挑战，并且尝试“创造性的非虚构”（creative non-fiction），也就是说，从小说家或电影制作人那里学习叙述的技巧。例如，小说家托马斯·曼（Thomas Man）的儿子、历史学家高罗·曼（Golo Man）在1971年发表了一部关于17世纪的将军阿尔布莱希特·冯·瓦伦斯坦（Albrecht von Wallenstein）的传记，他把这部传记描述为“一部完全真实的小说”。在这部传记中，为了适应历史目的的需要，他运用了意识流的技巧，特别是在描述传主最后几个月的生活时。当时，这位将军身染重病并受着痛苦的折磨，他似乎已经在考虑要改变立场。不过，曼的脚注比他的正文更传统。卡洛·金兹伯格也是一位小说家那塔利亚·金兹伯格（Natalia Ginzburg）的儿子。他是另一个因在写作过程中自觉采取文学方式而闻名的历史学家。

令人遗憾的是，大多数的专业历史学家（我不能说人类学家和社会学家）迄今还是非常不愿意重新认识他们研究工作中的诗学，即他们所遵循的文学惯例。从某种意义上看，很难否认历史学家是在建构他们所研究的东西，在把事件组合成如“科学革命”或“三十年战争”这样的运动，而这些说法都只是后见之明。很久以前肯尼思·伯克（Kenneth Burke）在《动机的修辞学》（The Rhetoric of Motives）中就提出了一个更基本的问题：人们的行为是否和讲话、写作一样，遵循着修辞的规则（这个思想激发了埃尔文·戈夫曼和维克托·特纳的戏剧史观）？

要想否认虚构“在档案中”的作用是同样困难的，这正如纳塔莉·戴维斯在最近的一本书中提到的。在这本书中，她探讨了文学评论家斯蒂芬·格林布赖特提出的一些问题。在这项关于16世纪法国的研究中，她实际上是关心在建构文本的过程中修辞和叙述技巧的地位，所谓文本是指书面证词、对嫌疑犯的审问，或者是赦罪请求等等文件，即被实证主义历史学家传统地看作是相对可信赖的证据。戴维斯在一开始就声明，她像其他历史学家那样被传授了这样的教诲：“剥去我们的文件中虚构的成分，以便我们能够

得到坚固的事实”，但是她进而发现——可能这是回应格林布赖特和怀特挑战的结果——讲故事的技巧本身就是一个令人很感兴趣的历史题目（N. Z. Davis 1987：3）。

另一方面，同样令人遗憾的是，怀特和他的支持者，更不用说叙事理论家，都没有严肃地考虑这样一个问题：历史究竟是一个文学样式还是自成一体的一连串样式，它是否有自己的叙述和修辞形式，它的惯例是否同样包括（它们一定是包括的）关于叙述与证据之间关系的规则和表达的规则？例如，兰克就不是写纯粹的虚构故事，文件不仅支持着他的叙述，并且还迫使叙述者不作出无据可考的陈述。

对社会学家和人类学家可能也会得出类似的结论。不管他们是使用文件还是完全根据访谈、交谈和个人观察来建构他们的描述，他们遵从了一个包括了可靠性、代表性等等标准的研究策略。因此，我们应该讨论的是这些标准与各种不同形式的文本或修辞之间的兼容性和冲突（而不是事实与虚构、科学与艺术之间的古老困境）。然而，人们对“用事实表达的虚构故事”（公正的面具，宣称掌握专业知识，使用统计数字来影响读者，等等）这个中间领域，才刚刚开始进行系统的探讨（Siebenschuh 1983；Nelson，Megill and McCloskey 1987：221—38）。

结构和行动者

人能够在多大程度上自己做出决定或创造自己的历史，长期以来这一直是一个争论的问题。在社会理论里，这种争论表现为两个流派的冲突。一个是所谓的方法论个人主义者，他们把社会最终归结为个人。其对立面是整体论者。他们在考察具体行为时，将其置于社会实践体系里来分析，例如，他们脱离自杀者本人的情况来考察自杀行为。

19世纪英国哲学家约翰·斯图尔特·穆勒的《逻辑体系》中有一段表达个人主义观点的经典论述：“社会中的人也只能有源于和能够分解为关于个体人的性质的定律”（第6卷第7段）。社会学家赫伯特·斯宾塞持有类似的观点，因而被涂尔干批评为“心理主义”。涂尔干将自己的立论建立在集体或社会优先于个体的观点上，反对他所谓的“斯宾塞先生遵循的方法”。

方法论个人主义在英语世界特别强盛，而最著名的整体论者都是法国人或德国人（涂尔干和列维-斯特劳斯，韦伯和齐梅尔）。我们已经看到，法国的社会学家、历史学家和人类学家大谈集体心态和集体记忆（参见本书第114页），而这些概念在英国遭到排斥。这种鲜明的反差提示我们，应该从结构、即文化冲突的角度来解释这场争论本身。

功能主义

“功能”在社会理论中是（至少曾经是）一个关键的概念。它很可能是

一个无害的概念，只是表明各种机构有它们自己的作用。但是，如果定义得更准确一点的话，这个概念就有了一种锋芒，也因此而变得更有意思，也更有危险。一个结构的每一部分的功能，如同定义所说的，是维持这个整体。维持整体就是保持整体处于“均衡”（equilibrium）状态（关于自然界——从力学到生物学——与社会的一个有影响的类比）。使这个理论既有吸引力又危险的是，它不只是描述性的，同时也是解释性的。在功能主义者看来，一个特殊的风俗或机构之得以存在的原因，恰恰在于它对维持社会均衡所作的贡献。

社会均衡的想法对历史学家来说不是十分陌生的。在17世纪和18世纪，权力、财产和贸易“平衡”观念是政治和经济分析的中心。例如，当吉本从罗马帝国“过分庞大”的角度来解释它的衰亡的时候，他就是从平衡或“平衡运动”的角度来考虑的。更近一些，巴西历史学家、社会学家吉尔贝托·弗雷雷从所谓“对抗的均衡”这个角度来描述他所处的社会。“对抗的均衡”是他从斯宾塞那里借用的术语。然而许多社会理论家不仅不时把“均衡”这个词当作一个比喻来用，而且还用于一个奠定他们认为合适的问题和答案的基本假设。

功能主义时常遭到批评，说它把明显的事物复杂化了。然而在某些情况下，功能主义的解释更多的是对常识表示蔑视而不是确认它，齐梅尔对冲突的社会功能的分析就是一例，他称这种冲突是“群体的一个整合力量”（Simmel　1908）。关于这些问题的一个最卓越的讨论是在故意避免使用“结构”和“功能”这两个术语的一本书中。这本书表面上是讨论非洲的，但是它有着更广泛的含义（Gluckman 1955）。

该书作者，人类学家马克斯·格拉克曼探讨了一系列的悖论。例如，在题为“争执中的和平”一章中，作者认为争执不像常识所认为的那样，是对和平的一种威胁，相反，它是一个具有保持和平和维持社会凝聚力的机制。其原因是个人经常会发现他们通过血缘或友谊的纽带同冲突的双方紧紧地联系在一起，这种忠诚方面的矛盾使他们有维护和平的爱好。并且，格拉克曼认为，“反叛远不是破坏已经建立起来的社会秩序，而是甚至发挥着支持这种秩序的作用”；也就是说，它们的功能是作为安全阀来维持社会秩序。最后，通过探讨祖鲁人的某些颠倒的宗教仪式，作者得出结论说，每年都宣布撤销某些习惯禁忌，反而“起着强调它们的作用”。

正如我们所看到的（参见本书第12页），功能主义研究方法从大约1920年至1960年这段时间一直在社会学和社会人类学中占据着统治地位。直至今天，人们有理由认为功能主义传统仍然在社会学和社会人类学中保持着潜在的地位，甚至它对那些或多或少尚未自觉的人继续发挥着更加重要的影响。

另一方面，尽管有吉本的榜样，但历史学家们迟迟不愿采纳这种方法。实际上只是到20世纪60年代社会学家对社会功能的观点已经变得越来

越不满意的时候，一大批历史学家才开始试着用这种解释。

例如基思·托马斯在其对巫术和魔法的经典研究中认为，在英国的村社，“当其他的社会的和经济的力量图谋削弱传统的博爱和邻居之谊的义务的时候，巫术信仰起着支持它们的作用”。因为那些富裕的村民们害怕，如果他们把那些穷困的人空手赶出他们的家门的话，他们会被那些穷人诅咒或施魔法（Thomas 1971：564-6）。

阿伦·麦克法伦也认为，“对女巫的恐惧在加强睦邻行为的过程中起着制裁的作用”。但是他也试图用另一种（实际上是相反的）功能解释来阐述使用巫术的效果，他认为巫术是“一种对深刻的社会转变起作用的方式”，这种深刻的社会转变指的是从更注重邻里关系的社会向更个人主义的社会转变（Macfarlane1970：105，196）。这些对立的解释适合于同样的证据，这个事实必定让我们觉得不舒服。功能的解释很容易提出，但是也很难证实（或证伪）。

功能主义对历史学家们的价值在于，它对他们传统的倾向进行了补充，而传统的倾向是从个人意图角度对过去的历史进行过多的解释。传统的“意图主义”（intentionalism）——就像它曾经被称呼的——与功能主义公开冲突的一个例子是第三帝国的历史编纂（Mason 1981）。自从研究方向转向了地区和制度外围之后，要想完全地从元首的意图出发来解释纳粹国家的结构和发生在1933—1945年之间的事情，看来越来越不可信了。现在越来越倾向于既考虑希特勒的有意识的计划，又考虑他所承受的政治和社会压力。然而，这种对压力的关注从严格意义上来说可能不是功能主义的，但是它能够表明人们对一种政治史的需要：这种政治史不应局限于政治领袖的行为和想法。

如果说功能主义解决了问题的话，它同样也引出了问题。首先是平衡问题。人类学家埃德蒙·利奇（Edmund Leach）曾经宣称：“现实的社会永远不可能处于平衡状态之中”。公平地说，例如，帕累托就认为社会不是处于完美的或者是静止的平衡，而是处于动态的平衡，它可以定义为“这样一种状态，如果人为地遭到某些变更的话……一种倾向于恢复它的真实正常状态的反应马上就会发生”（Pareto 1916：sect. 2068）。

第二个问题是社会共识问题。当宣称社会有一种共识时，意味着一种具体实践或一个机构的功能就是维持这个社会系统。考虑到曾经在社会学中扮演重要角色的“社会控制”概念，这个问题就会更加突出。“社会控制”是传统社会学的术语，用于描述社会通过法律、教育、宗教等等来支配个人的权力。但是，这就引出更大的问题：谁是“社会”？使用这个术语的前提是接受了本书不止一次质疑过的观点：确有社会共识存在，社会有一个中心。如果我们接受了这些假设，我们会把社会控制定义为强制推行关于社会规范的共识，也是使受到社会“异常者”威胁的平衡得以重建的机制。但是，如果我们设想社会是由各种相互冲突的社会群体构成的，每个

群体都有自己的价值观，那么“社会控制”这个术语将显得有些危险而且有误导作用。

在对“谁是社会”这个问题最容易做出回答的情景中，换言之，在分析异常者与群体直接对峙的情景时，这个概念最有用。例如，能够比同行生产更多产品的工厂工人，过于努力来讨好老师的学生，武器装备保持得过于整洁的士兵（具有讽刺意味但也很有启示意味的是，在这些例子中，直接对峙情景里的异常者都是遵守规范者）。

在近代早期的欧洲，这种社会控制的一个最显著的例子是“起哄”（charivari）。一个老人娶了一个小妻，或一个丈夫挨了老婆的打，都会被视为对社会规范的破坏。于是，人们在窗外演奏“喧闹的音乐”，编造讽刺的顺口溜，甚至在附近街道上举行嘲讽游行。表演者和唱歌者戴上面具，隐匿自己，以此表示他们是替社会行道（N. Z. Davis 1975：97—123；E. P. Thompson 1991：467—538）。

尽管这些事件的规模都很小，但是并不十分清楚：谁是社会？村子或教区里的每一个人，还仅仅是起哄的年轻人？他们是否真的表达了共识？左邻右舍的妇女和老男人会以同样的眼光来看待这些事件吗？

在这些面对面情景之外，社会控制概念就变得更难以确定。一些历史学家用它描述18世纪英国乡绅推行反偷猎法的活动，或19世纪一些镇议会禁止忏悔节和其他节日在德比等城市街道踢足球等娱乐活动。反对使用这个概念的理由是，这个词变成了“表示一个阶级支配另一个阶级的标签”，把乡绅或资产阶级等统治阶级的价值观变成似乎是整个社会的价值观（Yeo and Yeo 1981：128—54）。

威尼斯的例子

一个几乎可以看作是为了表明功能主义的解释力而创造出来的历史事例是16至17世纪的威尼斯共和国（Burke 1974）。威尼斯在当时因为它的社会和政治制度非同寻常的稳定而被世人羡慕。威尼斯人用他们的混合的或者说是“平衡的”宪法来解释他们所宣称为永恒的稳定；在这部宪法中，共和国总督提供了君主政体的因素，参议院提供了贵族政治的因素，大委员会提供了所谓的“民主的”因素，这个大委员会由大约2000名成年男性贵族组成。实际上，威尼斯是由大约200名主要的贵族（他们在当时作为显贵而闻名）所组成的寡头政治集团所统治的，他们轮流掌握着主要的政治机构。混合宪法的思想因此也可以说成是为保持当前的制度而服务的一种“意识形态”，或者是一个“神话”（从马林诺夫斯基所说的意义上）。

这种神话单靠自己不可能有足够的力量来行使这个功能，说服小贵族、市民和平民们相信大家都很幸福，但是其他制度的存在缓和了紧张气氛，或者说是与这个核心比喻一起消除了这些阶层中间的“打破平衡”的力量。在威尼斯同在格拉克曼的非洲一样，矛盾着的忠诚是造成社会凝聚的

原因。小贵族被阶层的团结推向一个方向，但是，他们又被庇护纽带拉向另一方向（参见本书第73页），这个纽带把他们作为个体同个别的显贵紧紧地拴在了一起。他们在这种矛盾中寻求妥协。

其他居民怎么样呢？平民中最有表达能力、有可能挑战威尼斯寡头政治的团体是市民，一个相对较小的有大约2000—3000个成年男性的群体。他们享有某些正式或非正式的权利，以弥补他们被排除在大委员会之外的损失。行政机关中的某些职务明确地留给了他们。他们的女儿有许多嫁给贵族。某些宗教团体对市民同对贵族一样地开放。这可能使人认为，这些权利让这些市民觉得他们在向贵族靠近，从而使他们远离了其余的平民。

大约有15万个这样的平民被绥靖了，如同古罗马的平民被面包和竞技场的组合所绥靖一样。食品有政府的津贴，政府也赞助辉煌的公共仪式。在威尼斯被非同寻常地精心设计的狂欢节，是一个颠倒的仪式，在那时人们可以批评政府当局而不受任何惩罚，这起着如同格拉克曼所分析的祖鲁人的宗教仪式一样的安全阀的作用。威尼斯的渔民被允许选举他们自己的总督，这个总督受到真正的总督的严肃接待和亲吻。可以说，这种仪式所具有的功能是，使普通人相信他们参与了这个政治体系，而实际上他们是被排除在外的（Muir 1981）。

这里仍然存在着威尼斯的附属地区居民，这些地区包括北意大利的一个重要部分（帕多瓦、维琴察、维罗纳、贝加莫和布雷西亚）。这些城市的贵族可能愤恨失去了他们的独立，但是他们获得了被雇佣而成为威尼斯军队军官的机会。至于普通人，在许多情况下，他们对本地贵族的敌意使他们拥护威尼斯。因此可以说，制度的稳定依赖于权力的复杂平衡。

看起来在这个稳定性的实例和功能的分析方法之间有一个有选择的亲和关系。尽管如此，这个例子既能表明这种方法的长处，也能显示它的弱点。例如，这里有一个变化的问题。威尼斯不是整个世界，并且，发生在佛罗伦萨和热那亚这两个姊妹共和国之间的（没有涉及更远的地方）经常的冲突和危机就很难从功能主义的角度来解释。即使在威尼斯这个例子中，这个制度也不是永恒的。这个共和国在1797年就被废弃了，并且甚至在此前几个世纪内，它就经历了大量的危机，这些危机导致了结构的变更——大委员会禁止新成员加入，十人委员会的重要性提高，威尼斯从海上帝国向北意大利帝国转变，等等。

变革经常是冲突的结果，这可以提醒我们：即使是最复杂的功能主义方法仍然同涂尔干的社会共识模式联系在一起。研究意大利历史的学者实际上已经认识到这一点。他们发明了“威尼斯神话”（myth of Venice）这一说法用来指代一个稳定均衡社会的印象，并暗示这种印象其实是歪曲的。那种认为普通人分享了统治阶级的所有价值，或者认为他们很容易地被诸如渔民的总督的就职典礼之类的仪式所控制的想法实际上是不明智的。正如我们所看到的，社会的稳定不一定意味着达成共识。它可能是依赖于审

慎或者惯性，而不是一个共同的意识形态（参见本书第99页）。它还有赖于特殊类型的政治和社会结构的帮助。

总而言之，“功能”这个概念无论是在历史学家还是在理论家的工具箱里都是一个很有用的概念工具，只要它不被不分场合地使用而磨钝。它有可能忽视社会变化、社会冲突和个人动机，但是这些诱惑是可以抵制的。没有必要认为，一个社会里的每一种机制都有积极的功能而不需要付出任何代价（“功能失调”）。没有必要认为，一个特定的机制对于履行一个特定的功能是必不可少的；在不同的社会或不同的时代，不同的机制可能充当着功能等效物、相似体和替代物（Merton 1948：19—82；Runciman 1983—9：ii. 182—265）。

然而，功能解释不应该被看作其他类型的历史解释的替代物，其他类型的解释是补充它而不是反驳它，因为它们是倾向于回答不同的问题而不是对同一问题的不同回答（Gellner 1973：88—106）。这里不是要建议历史学家们抛弃意图主义解释，而只是建议他们装备一些他们没有而又无法替代的东西。

结构主义

功能分析关心的不是人而是“结构”。实际上，对社会的不同研究方法利用了不同的结构概念，区分其中的至少三种研究方法是很有用的。首先是马克思主义方法，其核心概念是“基础”和“上层建筑”的建筑学隐喻，并且倾向于从经济角度来设想这种基础或下层构造。这种方法在下一章将会更详细地加以分析。其次是前面已经讨论过的结构功能主义方法，其中“结构”的概念更普遍地被用来指机制的复合体——家庭、国家、法律体系等等。第三是所谓的“结构主义者”的方法，这种方法特别关注思想或文化的结构或体系。

结构主义的基本模式或隐喻是把社会模式或文化当作一种语言。语言学理论家为这种符号学或把文化当作“符号系统”来研究的“符号学”研究方法提供了灵感。索绪尔对“langue”（某种语言的资源）和“parole”（一种特殊的说话方式，是从这些资源中挑选出来的）所作的著名区分，已经被普遍化为“代码”（code）和“信息”（message）的区分了。结构主义者所强调的要点是，信息的意义不（或者说是不仅仅）依赖于个体要传递它的意图，而且依赖于组成代码的这些规则，换言之就是它的结构（Culler 1980）。

尤其在法国，这些想法在许多不同的领域引起了人们的兴趣并且被运用和改编，从而形成了结构主义人类学（克劳德·列维-斯特劳斯），结构主义的文学批评（罗兰·巴特）、结构主义心理分析（雅克·拉康），以及结构主义的马克思主义（路易·阿尔杜塞）。在俄罗斯，从一批语言学家到弗拉基米尔·普罗普关于民间故事的研究以及尤里·罗特曼关于俄罗斯文学和文化

的研究，形成了一个独立的发展过程。例如普罗普研究了俄罗斯民间故事的"形态学"，分析出31种常见的因素或"功能"——英雄被禁止做某些事，这种禁忌被忽视，等等（Propp 1928；Lotman and Uspenskii 1984）。

这些对历史有什么用呢？结构化的历史早已司空见惯，无论它是按照马克思的还是按照布罗代尔的模式。但是还有结构主义历史的一席之地吗？而且，我们看到，结构主义所讨论的结构很可能包含着一种反历史的倾向，因为它有意地赋予结构（"共时性"）以高于变革（"历时性的"）之上的特权。但是，结构主义和历史的对立不应该被夸大。列维-斯特劳斯也十分关注诸如比较婚姻史这类题目。巴特也进入了历史学家的领地，为历史话语提供一种结构主义分析方法。至于罗特曼，他已经把大部分时间都投入到对俄罗斯传统文化的研究之中（Lotman and Uspenskii 1984：231—56）。

在结构主义盛行的年代，尤其是在神话的研究中，一些历史学家被结构主义者的方法所引诱。例如他们按照普罗普和列维-斯特劳斯的方式分析古希腊神话，强调反复出现的因素和二元对立（Vernant 1966）。

历史学家进行的一项给人印象最深刻的结构分析是一位历史学家对另一位历史学家的研究，这就是弗朗索瓦·阿尔托格（François Hartog）研究希罗多德的专著。该书专门研究了希罗多德如何描述"其他人"，亦即，非希腊人。例如，在希罗多德笔下，西徐亚人不仅在许多方面与希腊人有差异，而且在许多方面与希腊人完全相反。例如，希腊人住在城市里，而西徐亚人住在荒郊野外，希腊人是文明人，西徐亚人是野蛮人。然而，当希罗多德开始描述波斯人对西徐亚人的攻击时（波斯人也攻击了希腊），这个事件再次把位置颠倒过来，他让西徐亚人显得形象良好了。阿尔托格的著作，与罗兰·巴特和海登·怀特的著作一样，表明了历史学家的文本策略，以及怀特所称的"形式的内容"（the content of the form）及其对信息的影响（Hartog 1980）。

在运用结构主义的过程中，某些问题变得明显起来。一些语言学家和文学评论家，包括巴赫金，表达了他们对那种主张意义可以脱离地点、时间、演讲者、听众和情势等语境的观点的不安（Bakhtin 1952—3）。另一些人——特别是雅克·德里达和所谓的"后结构主义者"——则反对将二元对立纳入结构主义。德里达还反对结构决定论，也反对传达者和接受者可以各自对意义做自由游戏，这一点在前面已经讨论过，并且在后面还会继续讨论（Culler 1980；Norris 1982）。

普罗普的一个例子可以说明结构主义的方法中存在的一些困难。他比较了两个俄国民间故事，其中一个故事是一个魔法师给了伊凡一艘船，这艘船把伊凡带到了另外一个王国，而另一个故事是一个女王给了伊凡一个戒指，这个戒指也带来了同样的结果。对普罗普而言，这些例子显示了他所谓的第十四项功能，这就是"一个有魔力的东西被交给主人公来支配"。

确实，人们很难否认这两个情节在结构上的相似。用这种方法来分析这些故事当然能说明一些问题。但是，故事中的某些重要内容却丢失了，因为像一个戒指或一匹马这种因素在许多文化中都有丰富的联系，在这里却都被化简为代数学的x或y。同语言学家和文学评论家一样，历史学家也希望专注于诸如此类的事物及其联系，并且既关注到故事的表面也关注到它的结构。他们不可能毫无保留地接受结构主义。

为了找到一个强烈表现出这些保留的事例，让我们还是回过头来看简·范西娜。她走得如此之远，以至于把结构主义描述为一个“谬论”、一个“无效的”方法，因为它的那些做法“是既不能重复也不能证伪的”（Vansina1985：165）。我不会走得那么远。首先是因为我不认为对任何文本或口头传说的分析能够做到如范西娜所期望的那样科学。另外，我仍然相信——尽管二元对立不是在文化中可能发现的唯一模式——我们应该把人们对这类模式的愈益敏感归功于结构主义运动。

行动者的回归

在过去20多年里，一些社会学家力图超越那些一头与结构功能主义者相联系，而另一头与结构主义者相联系的结构概念。例如阿兰·图雷纳（Alain Touraine）就曾经呼唤过“行动者的回归”（return of the actor），认为社会运动的研究应是社会学的中心（Touraine 1984）。美国人类学家乔纳森·弗里德曼则批评大谈文化混合的全球化论述（参见本书第186页）。他说：“文化并没有流动，没有相互混合”，而是行动者从这种角度观察世界（Friedman 1994：195—232）。

历史学家们也反对结构的概念。他们指责马克思和布罗代尔的支持者的决定论，指责他们把人排除在历史之外，甚至指责有些人的“非历史态度”，理由是这些人研究静态结构而不考虑随着时间流逝而发生的变化。虽然这些指责已不是第一次了，而且通常被夸大了，但是种种将结构分析和历史分析结合起来的尝试提出了一些需要探讨的问题，特别是关于个体行为者与社会体系的关系问题，也就是决定论与自由的问题。很显然，这样一个问题，一个在哲学上历久弥新的问题，是不可能在这样一本书的一个简短的讨论中得到解决的。尽管如此，把它提出来还是必要的。

将结构与人的能动作用联系起来考察的一个方式是个体和集体心理学。到目前为止，心理学在这本书中还只是扮演着一个比较边缘的角色。但是早在20世纪50年代的美国，一种令人兴奋的新方法开始流行，这就是“心理史学”。心理分析学者埃里克·埃里克森（Erik Erikson）对青年路德的研究引发了一场生动有趣的争论。当时美国历史学会的主席，一个德高望重的史学元老，对他的同行们说了一句令他们大为吃惊的话，他认为历史学家的“下一个任务”将是更严肃地对待心理学（Langer 1958）。从那时起，心理史学的杂志纷纷创办，人们开始从这种角度研究一些领袖人物如

甘地和希特勒等（E. Erikson 1970；Waite 1977）。

尽管如此，已被广为宣传的历史与心理学的结合看来还是被延迟了。直至今天，尽管有诸如彼得·盖伊这样的史学权威的努力（盖伊是史学界少数接受过心理学的训练分析的人之一），它仍然是下一个而不是当前的任务。

历史学家之所以不愿意认真对待心理学——除了经验主义者对理论的抵制以外——显然是因为有各种各样相互竞争的心理学——弗洛伊德心理学、新弗洛伊德心理学、荣格心理学以及发展心理学等等。另一个原因是，把弗洛伊德的方法应用于死的东西，对文件而不是对人进行心理分析具有明显的困难。还有一个原因是，历史学与心理学相遇的时机不好，因为此时历史学家正竭力远离“大人物”，而把精力集中于普通人民。对他们来说，重要的问题与其说是希特勒的个性，不如说是德国人民对他的领导风格的接受。

那么集体心理研究的情况又怎么样呢？在20世纪20年代和30年代，一些历史学家，特别是两个法国人——马克·布洛克和吕西安·费弗尔——竭力鼓吹和实践他们所说的群体的“历史心理研究”。然而，他们的继承者心态史学家们一般都把注意力从心理学转向了人类学。

至于人类学家和社会学家，他们也同心理学保持着距离。涂尔干通过把社会学定义为“研究社会的科学”，以区别于作为“研究个体的科学”的心理学。在20世纪30年代和40年代，有过许多和解的努力，如美国“文化与个性”（culture and personality）学派的著作——包括玛格丽特·米德（Margaret Mead）和鲁思·本尼迪克特（Ruth Benedict）——或者是由诺伯特·埃利亚斯提出的韦伯与弗洛伊德的综合，或者是埃里克·弗洛姆提出的马克思与弗洛伊德的综合。这种方法同历史学家之间的联系是很明显的。如果“基本的”个性因社会的不同而有差异，那么它必然在不同的时代也发生了不同的变化。文化与个性学派的工作——例如把“耻感文化”（shame cultures）同“罪感文化”（guilt cultures）进行比较——奠定了E. R. 多兹关于古希腊的经典研究的基础，他引用了本尼迪克特和弗洛姆的研究成果（Dodds 1951）。不过，一般而言，这些著作对史学实践没有什么显著的影响。

无论如何，这种和解没有持续下来。人类学家越来越不喜欢民族性格或者“社会性格”的说法，而宁愿使用更灵活的文化概念。以这种文化概念为中心的历史人类学的兴起是近年来跨学科研究最有成就的进展之一。但是这个成就不能使我们因此而无视历史心理学这个被放弃的研究项目的潜力。心理学的理论至少能通过三个不同的途径对历史学家有所帮助。

首先，由于这些假设摆脱了那些关于人性的“常识性”假设，因此对于认识未知领域——即使不是严格的弗洛伊德意义上的无意识，这些假设也是极有效力的。正如彼得·盖伊所说的：“一个专业的历史学家常常也是一个

心理学家——一个玩票的心理学家”（Gay 1985：6）。理论（更准确地说是相互竞争的理论）可以揭示出貌似非理性行为的理性根源以及理性行为的非理性根源，这样就使历史学家不会轻易地假设一个人或团体的行动是理性的，而把其他人或其他团体贬斥为非理性的（“狂热”、“迷信”等等）。

其次，心理学的理论对史料考订的过程作出了贡献。为了正确地使用作为历史证据的自传和日记，正如一个杰出的精神分析学家所建议的，不仅要考虑文本写作的文化背景和文体规则，而且要考虑作者的年龄以及他或她在生命周期中的阶段（E. Erikson 1958：701—2）。一个社会心理学家曾经以类似的方式暗示我们所有人始终是以苏联百科全书的方式改写我们的传记。

口述史学家也开始考虑他们收集的证词中的幻想成分和导致这类幻想的心理需要（Samuel and Thompson 1990：7—8，55—7，143—5）。想入非非和做梦相去不远。各派心理学家的榜样也会鼓励历史学家们去利用一种极少研究过的原始资料，那就是梦（更准确地说是梦的记录）。

以这种方式进行研究的一个合适例子是对坎特伯雷大主教威廉·劳德的研究。他和他的主人查理一世合作，成为打击清教徒的榔头。劳德显然是一个自卑感的经典实例，因为他是一个身材矮小、出身低微和富有侵略性行为的人。但是历史学家怎样才能表明劳德的确是感到自卑、焦虑或缺乏自信？在这一点上梦可能会告诉我们一些东西。

从1623年到1643年，劳德在日记中记录了三十个梦。其中三分之二的梦呈现出了灾难至少是窘迫的场面。例如，“我不可思议地梦到国王被我激怒了，要抛弃我，而不告诉我任何原因”。在某些心理学家看来，梦中的国王代表做梦者的父亲。在其他的心理学家看来，梦中的各种形象都有代表着做梦者个性的各个方面。尽管如此，在这个特殊事例中，很难否认这样一个结论：劳德的确很担心他同国王之间的关系，并且他同时代的人抱怨他所持的傲慢态度表明他缺乏一种基本的信心（Burke 1997：23—42）。

第三，心理学家对个人与社会之间关系的讨论作出了贡献。例如，他们除了考察过领袖的心理之外，还考察过追随者的心理——比如，对一个父亲的形象的需要。从这个角度来看，就比较容易理解对前面讨论过的超凡魅力的责难。

心理学家用以重新定义个人与社会之间关系的另一种方法，是讨论在不同文化中的儿童养育问题，这种讨论也可以阐明历史问题。例如，菲利浦·格雷文受到弗洛伊德和埃里克森的启发，对殖民时期的美国进行了研究，他把人们区分为三种基本的“性格”，并根据儿童养育方式的不同解释了他们的起源。“福音派性格的人”（evangelicals）以对自我的敌意为特征，他们是严格纪律的产物。“温和型性格的人”（moderates）的主要特征是自我控制，他们生长于一种比较温和的纪律之下，他们的意志在童年时

期更多的是被扭曲了而不是被摧毁了。最后是“优雅型性格的人”（genteel），他们以其自信心而得名，在童年时期他们是用温情甚至是溺爱培养起来的。当然这些性格类型在其他的文化中也能找到，而且比较研究给这种画面增添了更细微的丰富色调。不过迄今为止，关于童年的比较研究还不是历史的，而相关的历史研究也还不是比较的（Greven 1977）。

在另一个领域里，历史学家对文化和社会的关注更接近于各种学派的心理学家，这就是“情感史”。尼采抱怨说，历史学家忽视情感；费弗尔敦促历史学家研究这个问题，但是到20世纪80年代以前，他的建议并未得到多少学者的响应。此后对爱情、妒忌、愤怒、恐惧、悲痛等等的历史兴趣开始兴起——几乎可以说是突然爆发（Stearns and Stearns 1986；Naphy and Roberts 1997；Rosenwein 1998；Gouk and Hills 2004）。

对有时所说的“情感学”（emotionology）的研究引发出了一些难题。例如，什么算是一种情感？心理学家保罗·埃克曼声称，在所有的文化里都可以分辨出六种情感：快乐、悲伤、愤怒、恐惧、厌恶和惊讶。波兰语言学家安娜·维尔兹彼卡反对这种观点。她强调，某种文化对特定情感的描述是很难翻译成另一种语言的，不应将我们自己语言的民俗概念视为普世的（Ekman and Davidson 1994；Wierzbicka 1999）。

为了避免这些危险，我们最好将注意力集中在不同的文化是如何“管理”情感的。这就是历史学家威廉·雷迪的思路。他借鉴了人类学和心理学的成果，试图在两者之间加以连接，使用了诸如情感“体制”和情感“表现”等概念来进行研究（Reddy 2003）。近年的相关讨论充斥着戏剧比喻：例如“情感曲目”、特定文化的“脚本”，“剧本”，亦即，特定情景与特定情感的联系（参见Burke 2004b）。

所有这些关于个人与社会之间关系的讨论在传统的强调自由和决定论的主张之间占据着折中的地位。它们关注的是公众原因和个人动机或情感之间相互“契合”的可能性。它们指出个人承受的社会压力，这种压力基本上是难以抵制的（而不是不可能抵制的）。不管怎样，对于个人主体和集体主体来说，结构可以说既给了他们权力，也约束着他们（Sewell1992）。

在英国，安东尼·吉登斯提出，通过重点关注社会行动者在“结构化”过程中的作用，能够解决或化解主体能动性与结构之间表面上的对立（Giddens 1979：参见2；参见Bryant and Jary 1991）。这种“结构化过程”的观念引出了我们下一章讨论的问题：社会变革问题。

社会理论和社会变革

在前面几章中，从功能主义到结构主义的研究方法，都一再地遭到了批评，因为它们不能解释变革（变迁）。人们怎样解释变革呢？能把这项任务单独留给历史学家和他们传统的观念吗？或者，社会理论家也要为它作一份贡献？有没有一个社会变革的理论，或者至少是一个模式？

从一开始就需要强调的是，“社会变革”这个术语是一个模棱两可的术语。它有时在狭义上使用，指的是社会结构（例如不同社会阶级之间的平衡）的变更，但有时也在一个相当宽泛的意义上使用，这包括政治组织、经济和文化。这一章的重点将集中在它的宽泛意义的定义上。

就像历史哲学一样（理论和模式也不可能完全与之区分），社会变革的理论或模式分成许多主要的类型。有些人强调变革过程中的内部因素，并且经常用诸如“成长”、“进化”和“衰退”之类的有机体比喻来描述社会，也有些人强调外部因素，并用诸如“借鉴”、“扩散”或“模仿”之类的术语。有些模式是线性的，如犹太—基督教的历史哲学或“现代化”模式。还有一些模式是循环论的，如文艺复兴时期马基雅维利等人的古典变革观，或者14世纪伟大的阿拉伯历史学家伊本·赫勒敦的基本思想。

任何一种社会变革模式都不能让历史学家完全满意，因为他们的职业兴趣是在多样性和差异。因此正如英国社会学家罗纳德·多尔所说的：“不打破几个历史的鸡蛋，就做不成社会学的煎蛋。”无论如何，历史学家可以在各种模式的争执中学到东西，因为知道有不同的选择，就能激发想象力。

当前正在使用的两种主要模式是冲突模式和进化模式，或者为了简便，可称之为马克思的模式和斯宾塞的模式。

斯宾塞的模式

“斯宾塞”是一个很方便的标签，其模式强调社会变革是逐步的和累积的（是“进化”而不是“革命”），并且基本上是由内部决定的（是“内生的”而不是“外生的”）。这种内生的过程经常从“结构分化”的角度来描述，也就是说，从简单的、非专业化的和非正式的转变成复杂的、专业化的和正式的，或者用斯宾塞自己的话说，是从“非连贯的同质”转变成“连贯的异质”（Sanderson 1990：10—35；Peel 1971）。广义地说，这就是涂尔干

和韦伯两人所运用的变革模式。

正如我们已经看到的（见本书第127页），涂尔干在一些基本问题上不同意斯宾塞的看法，但在从基本的进化论角度描述社会变革这一点上他遵从了斯宾塞的见解。他强调，由于社会分工的日益发展，一个更复杂的“有机团结”、互补的团结，逐步取代了简单的“机械团结”（换言之，相似性的团结）（Durkheim 1983；参见Lukes 1973：ch. 7）。至于韦伯，则倾向于避免使用“进化”这个术语，不过，他同样把世界历史看作是一个向更复杂的和非个性化的组织形式——官僚制（参见本书第30页）和资本主义——发展的、逐步的和不可逆转的趋势。因此，这就使人们有可能把涂尔干和韦伯关于社会变革的理论作一个综合。

其结果就是众所周知的现代化模式。在这个模式中，变化的过程基本上被看作是一个内发的过程，外部世界的介入只是提供了一个“适应”的刺激。“传统社会”和“现代社会”在以下几个方面被说成是两种相反的类型。

1．传统的社会等级是建立在出身（“归属”）的基础上的，社会流动程度非常低。现代等级是建立在功绩（“成就”）的基础上，流动程度比较高。一个“身份等级”的社会（参见本书第61页）已经被一个“阶级”的社会取代了，在这个阶级的社会里，有更多的平等机会。而且，在传统社会内，基本的单元是小集团，每个人都相互认识，这个单元被称作“社区”。现代化之后，基本单元是大型的非个性的“社会”。在经济领域，这种非人格性表现为由亚当·斯密所说的“看不见的手”操纵的市场，而在政治领域，它表现为韦伯所称的“官僚制”。普世的行为标准取代了被视为只适用于特殊群体的标准（“普遍主义”对“特殊主义”）。当然，熟人集团并没有消失，但是他们适应了新的形势。为了作用于更广泛的社会，他们按特殊的目的采取了自愿联合的方式——行业、教堂、俱乐部、政党等等（参见本书第70页）。

2．这些相反的社会组织方式与相反的态度（如果不是“心态”的话）有关，例如对变革的态度。在传统社会内，变革是缓慢的，人们通常并不敌视它，或者不了解它已经发生了（“结构性失忆”，参见本书第114页）。另一方面，由于现代社会的变革是迅速的和经常性的，现代社会的成员对此都知道得很清楚，并期待变革，赞成变革。实际上，在“改进”或“进步”名义下的行动都被认为是合理的，而体制和思想都被指责为“过时的”。比较传统的社会会被斥为“落后”。“新的”这个词从贬义词正在变成褒义词。未来不再仅仅被想象为对现在的复制，而是被视为能够容纳计划和潮流发展的一个空间（Koselleck 1985：3—20）。

3．除了上述基本的反差外，还有一些方面的对照。传统社会的文化经常被描绘为宗教的、巫术的、甚至非理性的，而现代社会的文化则被看作是世俗的、理性的和科学的。例如韦伯就认为，世俗化和理性化，这二者是现代化进程的核心特征，他强调“现世禁欲主义”和“世界的祛魅”在资本

主义兴起中的作用。他还将官僚制视为比以前的体制更合理的政治组织形式。顺便说一句，“理性的”这个术语的使用并不意味着韦伯全心全意地赞成官僚化（又译“科层化”）进程。他对迫使个人服从僵硬规则的现代世界，亦即他所谓的“铁笼”心怀疑惧。

这种社会文化变革模式同某些著名的经济增长和政治发展的模式之间的呼应将是非常明显的。例如，经济增长理论家强调“起飞”，这个起飞是指从被看作静止的前工业社会到以增长为正常状态的工业社会的发展。“可以说，混合的利益已经融入了它的习惯和制度结构”（Rostow 1958）。政治发展理论家强调政治参与的推广和官僚制的兴起，而且注意到自18世纪晚期以来社会运动在西方的兴起（Lerner 1958；Tilly 2004）。

在其他学科的帮助下，传统社会和现代社会的对比已经越来越精细。例如，地理学家就提出，现代性是与空间观念的变革相联系的，空间逐渐地被看作是抽象的和空洞的，理由是空间可以被应用于各种各样的目的，而不是受缚于一个特定的功能（Sack 1986）。社会心理学家已经描述了“现代”人格的发展，这是一种既有越来越强的自我控制能力，又有与其他人沟通情感的能力的社会性格。社会人类学家也比较了传统的和现代的思维模式，认为前者更具体和封闭，而后者更抽象和“开放”（换言之，意识到有多种可选择的思想）（Horton 1967，1982）。

但是，近30多年来，社会理论家们对这种模式的基本假设日益觉得不安，特别是所谓“落后”、“必然性”以及某些社会变革的优越性的假设（Tipps 1973；Knöbl 2003）。甚至在经济史领域，向一个更丰裕社会发展的进步观念已经遭到了挑战；一个替代的生态学模式提出来了，按照这个模式，经济变革被解释为本质上是对一些资源的消失和随之而来的寻求替代品的需要所做出的反应。至于文化史的学者们，他们反对把传统定义为非现代的、残存的，反对忽视传统中的冲突，把传统视为思想一致，反对以静止的观念界定传统，而忽视传统是如何适应环境变化的，尽管人们自己并不总是承认在调整适应（Rudolph 1967；Hobsbawm and Ranger 1983；Heesterman 1985：10—25）。

实际上，进化模式在过去几年里已经遭到了如此严重的批评，以致为公平起见我们不得不首先指出它的优点。一系列社会变革的思想——如果这些变革不是不可避免的话，至少很可能是相互仿效的——对历史学家来说不是要拒之于门外的东西。“进化”的思想和它对达尔文的附和，也不能轻易地被抛弃。例如，W. G. 朗西曼曾认为“社会演进的进程虽然并不等同于，但类似于自然选择进程”，他强调他所说的“各种实践之间的竞争选择”（Runciman 1983—9：ii. 285—310）。特别是在大量的军事史和经济史中，竞争的思想最清晰，如果从这方面进行探讨是很恰当的。

表明这个模式优点的另一个明显例证，是约瑟夫·李（Joseph Lee）对自19世纪40年代大饥馑以来的爱尔兰社会的研究。它是围绕现代化这个概

念来组织的，并在前言中表示，希望这个术语会“证明它免除了在同样难以理解和更情绪化的概念，如盖尔化（gaelicisation）和英国化（anglicisation）中所暗含的那种偏见”。在这个例子中，比较研究的视点使人们能够在特殊情况中看到普遍性，并且为当地的变革提供了比当地历史学家先前所提供的解释更深刻、更能揭示结构的解释。

为了进一步说明这个模式的优势，我们可以转向德国。历史学家们在探讨过去时差异很大，托马斯·尼佩代（Thomas Nipperdey）和汉斯-乌尔里希·韦勒（Hans-Ulrich Wehler）从现代化的角度讨论过的德国社会在18世纪后期以后的变革也是如此。例如，尼佩代解释了1800年左右自愿联合的增长，联合是建立在各种各样极其具体目的上的，他认为这是从传统的“等级社会”到现代的“阶级社会”的普遍变化的一部分（Nipperdey 1976：174—205）。

至于韦勒，他以他的“防御性现代化”（defensive modernization）概念作出了他自己的理论贡献。他用这个概念去描绘普鲁士和德国其他各邦在1789年到1815年进行的改革的特征。这些关于土地的、行政的和军事的改革，按照韦勒的观点，是对统治阶级所意识到的法国大革命和拿破仑威胁的反应。

防御性现代化的思想显然能有较广泛的运用。例如传统的“反宗教改革”概念是模仿“反革命”的概念提出来的，它暗示了16世纪中期天主教会的自我改革或现代化，是对新教改革的反应。再如19世纪的许多改革运动，例如奥斯曼帝国内的“青年土耳其”运动，或者日本的“明治维新”，都可以看作是对西方的崛起所引发的威胁的反应。

现在再来看这个理论的缺点。现代化模式是根据19世纪晚期工业化国家的情况总结出来的，在20世纪50年代经过精心加工，用以解释第三世界（当时被称为欠发达国家）的变化。毫不奇怪，特别是研究前工业化欧洲的历史学家会发现，在这个模式和他们研究的特定的社会之间有差异。他们特别表示了涉及社会变革的方向、解释和社会变革的机制的三种怀疑。

（1）首先，使我们的视野越过最近的一两个世纪，就会看到变化不是直线的，历史不是一个“单行道”（one-way street）。换言之，社会不是一直沿着日益集权化、复杂化、专门化等等的方向前进的。一些现代化理论的拥护者，例如艾森斯塔德认识到他所称的“向权力分散的倒退”，但是这个理论的冲动是反方向的。倒退也还没有获得应有的彻底分析（参见Runciman 1983—9：ii. 310—20）。

对历史学家来说一个非常著名的倒退例子是罗马帝国衰落和“蛮族”（一个值得用历史人类学的观点重新加以考察的概念）入侵时候的欧洲。在公元3世纪，罗马帝国的结构性危机伴随着中央政府的瓦解、城镇的衰落和在经济与政治层面上不断增长的地方自治倾向。伦巴底人、西哥特人和其他的入侵者被允许在他们自己的法律下生活，以致一个从“普遍主

义”到“特殊主义”的变化发生了。皇帝们确保子承父业的努力表明，又有了一个从成就到因袭的变化。同时，随着君士坦丁大帝的皈依，天主教变成了帝国的官方宗教。教会在文化、政治甚至是经济生活中变得越来越重要，而现世的态度屈服于彼岸的追求（Brown 1971）。

换言之，罗马帝国后期的例子表明，几乎在每一个社会领域情况都与“现代化”的进程是相反的。这种完全的翻转可以证明，正如斯宾塞主义者所认为的那样，不同的趋势都是相互联系的，因而也证实了社会进化的理论。尽管如此，这些理论仍然频繁地以一种表明倒退并没有发生的方式被提出来。“都市化”、“世俗化”和“结构分化”这些术语在社会学的语言中没有对立的术语存在，这一事实更多地告诉我们的是社会学家的推测而不是社会变革的状况。

正是“现代化”这个术语给了人们一个直线进步的印象。然而，思想史学者都清楚地知道“现代”这个词——真够讽刺的，这个词在中世纪已经在使用了——在不同的世纪已经被填充了非常不同的含义。即使是兰克和布克哈特使用这个概念的方式——他们都相信现代历史开始于15世纪——在今天看来也是出奇的落伍。兰克强调国家的建设，而布克哈特强调个人主义，但是他们俩对工业化都没有提及。既然在兰克写《拉丁民族和条顿民族的历史》（1828年）以及布克哈特写《文艺复兴时期的文化》（Civilization of the Renaissance）（1860年）时工业革命还没有渗透到德语世界来，这种缺失也就不值得大惊小怪了。

然而，它表明他们的现代性不是我们的现代性。换句话说，现代性的麻烦是在于它是不停地变化着的（Kolakowski 1990；Latour 1993）。结果，历史学家被迫去制造自相矛盾的术语“早期现代”（中文通常译作“近代早期”——译者注）来指代中世纪末期和工业革命开始之间的这段时期。近年来，社会学家和另外一些人采用了另一个有争议的术语“后现代”，借以描述最近二三十年的社会文化变迁（参见本书第120页）。

（2）其次，历史学家们开始怀疑现代化模式所包含的社会变革解释，尤其质疑其中的假设：变革基本上是内在于社会体系的，是潜力的展开，是一棵长出枝条的树的成长。如果一个人能够把特定的社会同世界的其余部分分开的话，可能的确是这样，但是实际上的社会变迁常常是由于文化之间的碰撞而引起的（参见本书第162页）。尤其在征服和殖民化的事例中，外部力量对上述社会的猛烈冲击，使得仅仅从对刺激的适应这个角度来讨论它们显得是很不适当的，而这却是这一模式分派给外部力量的唯一功能（Foster 1960）。

（3）如果我们想弄明白社会变化为什么会发生，那么最好的策略是首先探讨它是怎样发生的。不幸的是，斯宾塞的模式中很少提到变化的机制。这就鼓励了直线论的错误假设，给变化的过程蒙上了一层面纱，使这个过程看起来如同一系列平稳的和自动排列的阶段，整个社会所要做的仿

佛只是踏上自动电梯一样。我们所称的“电梯模式”的一个非常明显的例子是罗斯托对经济增长阶段的研究，这项研究把经济增长说成是从“传统社会”经过“起飞阶段”最后发展到“高度的大众消费阶段”。

相反，经济史学家亚历山大·格申克龙（Alexander Gershenkron）认为，后起的工业化国家，如德国和俄国，与先发工业化国家特别是英国的模式存在着差别。在后起的国家中，国家的作用更大，而追求利润的动机则不那么重要。早期的模式对后来的国家是不合适的，因为它们急于追上它们的先行者（Rostow 1958；Gershenkron 1962：5—30）。后起的工业化国家同先发的工业化国家相比，既有优势也有不利，但是两者所面临的情况是不同的。

荷兰历史学家扬·罗曼（Jan Romein）将后起国家的优势概括成一个理论，他总结出一个所谓的“后来居上”（retarding lead）法则，大意是一个变革的社会经常会在先前的一代落后。对这种跳跃效果或“辩证的进程”的论证是，变革的社会往往在这场特殊的变革中投资太多——无论是在隐喻的意义上还是按字面的意义上说——因此当回报递减的机制开始启动后，它就不能适应了（Romein 1937：9—64）。可能有人会认为，西方文化史证明罗曼的理论非常正确，如文艺复兴发生在意大利（该地没有像法国那样在哥特式建筑或经院哲学上投入太多），而浪漫主义是在德国（该地没有在启蒙运动上投入太多）发展起来的。

经济史专家里格利（Wrigley）以同样的方式比较了英国和尼德兰社会变化的进程。在18世纪中叶，尼德兰的一个农业地区费吕沃的劳动人口，已经不仅包括农业人口，还包括生产纸张和纺织品的人口。从结构分化已经发生和大多数成年人都是受过教育的角度来说，这个地区虽然缺少城镇和工厂，却是“现代的”。也就是说，费吕沃展示了没有工业化的现代化。相反，19世纪早期的英国北部却展示了没有现代化的工业化，那里城镇和工厂与文盲和强烈的共同体意识并存。

这些例子的寓意似乎是，我们不应该探求工业化的结果（假定它们到处都是一样的），而应该探求不同的社会文化结构和经济增长之间的“配合”或相容性。日本的例子就是这样，它揭示了显著的经济成就与非常不同于西方的价值观和结构之间的联系。因此韦伯派的社会学家们在日本寻求一个与清教伦理有相似功能的东西。他们之中的罗伯特·贝拉发现了这种世俗禁欲主义的证据（包括一个与新教的“天职”极其相似的概念——日文中的“天职”），但是他也注意到了与西方历史形成明显对比的，是日本“政治价值观对经济的渗透”（Bellah 1957：114—17）。

属于斯宾塞传统的最重要的历史社会学著作是诺伯特·埃利亚斯关于“文明的进程”所作的研究。这是一部有着不寻常命运的著作。它于1939年在德国首次出版后，实际上被埋没了数十年。直到20世纪70年代（在英语世界则直到80年代），这项研究才得到社会学家和历史学家应有的重视（参见

Elias 1970：158—74；Mennell 1989；B. G. Smith 2001）。

埃利亚斯写作该书的目的是对社会学理论有所贡献。但是，埃利亚斯对历史极有兴趣，因此他的著作在具体细节上丰富多彩。该书第一卷集中描述西欧，尤其是中世纪晚期时的社会生活的某些方面，从这个意义上说它是一部专著。实际上，第二章是再具体不过了。它分成“餐桌上的行为”、“擤鼻涕”、“吐痰”等几个部分，论证了文艺复兴时期行为方式的重要变化。那时已开始使用新的物品，诸如餐巾和叉子，而且埃利亚斯认为这些物品是他所说的“文明”的器具。他把文明定义为在他所称的“尴尬和羞耻的门槛”或“边界”的一个转换。一段时间以来物质文化的历史和身体的历史被看作是新发现，这时值得提醒我们自己的是，埃利亚斯关于这个课题的著述写于20世纪30年代。

该书在引用对中世纪贵族用袖子擦鼻子，往地上吐痰等等的形象描写时，并不是因为对它们本身感兴趣。15和16世纪许多关于礼貌举止的论文中对这类行为的谴责，被用于论证埃利亚斯所称的“西方文明的社会起源”。它也被有意识地用来支持普遍的变革理论。这种理论也许被当作现代化模式的一个变种，但是它又不那么容易受到上文已讨论过的那种批驳。

首先，这种理论是多线式的。埃利亚斯区分了他所谓的“社会的结构性变化中的两个主要方向……一种倾向是越来越多样化和统一化，另一种是相反的倾向”。因此，把例如罗马帝国的衰落纳入这种模式，在原则上是没有问题的，尽管埃利亚斯对欧洲历史上某些时期的传统的“文明”行为所受到的有意识的抵制可能还有更多的话要说，例如，文艺复兴时期的匈牙利贵族就急于通过与其他贵族的比较来确定他们的身份，肯定他们自称是“野蛮”匈奴人的后代的说法（Klaniczay 1990；参见Bryson 1998：248—75）。

其次，埃利亚斯非常关注变革的机制：“怎么样”和“为什么”。他的著作最有创见的部分不是对就餐礼仪变化的生动描述，尽管这种描述或许最能吸引读者的注意力。埃利亚斯自己所要贡献的实际上是第二卷中的论点，即自我克制（更普遍地说，是社会整合）的兴起应该从政治角度去解释，它是一种和集权国家相联系的暴力垄断的意外结果。中央集权国家或“绝对主义”国家的兴起——它把贵族从骑士变成朝臣——反过来被埃利亚斯解释为中世纪的小国之间角逐权力的一种意外结果。

近年来埃利亚斯的研究在历史学和社会学圈子里越来越有影响。可是，它也受到了某些批评。与韦伯不同，埃利亚斯仅用欧洲历史来论证他的理论，从而使读者怀疑它的普遍性。有人怀疑能否在中国或印度找到类似的文明进程（在历史上的某些时期这两个国家都是小国竞争的舞台）。再有，尽管他意识到“统一的减弱”过程，但是他写这本书时正值纳粹崛起，他却丝毫没有提到“去文明化”进程（埃利亚斯及其追随者后来将“去形式化”和“去文明化”纳入他们的体系）（Wouters 1977；Mennell 1990；

Goody 2002）。

对埃利亚斯更严重的批评是认为他的中心概念“文明”，是有问题的。如果文明只是简单地从是否有羞耻和自制这个角度去定义，那么就很难找到一个不文明的社会。实际上，很难说中世纪的骑士，或所谓的“原始”社会的居民，比西方人更缺乏羞耻心或窘迫感，而毋宁说这是在不同的场合（情势）下展现这些品质的问题（Duerr　1988—90）。另一方面，如果要把文明定义得更准确一些，那么就会产生另一种困难。如果文明的标准本身是变化的，那么怎样能描述欧洲文明的兴起呢？尽管有这些不同意见，但近年有一系列的研究，从研究日本武士到研究斯大林时期的俄国，都引用埃利亚斯的著作，由此显示埃利亚斯的研究和所有社会变革理论之间的持续联系（Ikegami 1995；Volkov 2000）。

如果说从上述这些例子中可以得出一个一般性的结论，那就是，社会变革是多线性的，而非单线性的。现代化的道路不止一条。法国1789年以后的历史和俄国1917年以后的历史表明，这些道路不一定会一帆风顺。关于强调危机和革命的社会变革分析，我们可以追溯到马克思的模式。

马克思的模式

“马克思”，与“斯宾塞”一样，也是一个方便的标签方式，它在这儿被用来指一种恩格斯、列宁、卢卡奇和葛兰西（还有其他人）都为之作出了贡献的社会变革模式。一言以蔽之，它可以被描述为一种一系列根据经济制度（生产方式）和包含引起危机、革命及非连续性变革的内部冲突（“矛盾”）的社会（“社会形态”）模式或理论。在这个理论中当然有模棱之处，从而使得不同的解释者分别强调经济、政治和文化力量的重要性并争论生产力与生产关系究竟谁决定谁（G. Cohen 1978；Rigby 1987）。

在某些方面马克思提供的几乎是现代化模式的一个变体。与斯宾塞一样，马克思的模式假设了一个社会形态的系列——部落社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会和共产主义社会。封建社会和资本主义社会，这两个被详细探讨的社会形态，事实上如同传统社会和现代社会一样，是作为两个对立的概念来定义的。与斯宾塞一样，马克思基本上是从内因角度来解释社会变革，强调生产方式的内部运动。可是，马克思的模式，至少在某些人的阐述中经受住了上述对斯宾塞模式的三个主要的批评。

首先，这个模式给沿着“错误”方向的社会变革留有一席之地，例如与英国和荷兰共和国资产阶级的兴起同时出现的西班牙和意大利所谓的“重新封建化”，以及中欧和东欧农奴制的兴起。正如我们所看到的，一些马克思主义分析家，特别是伊曼纽尔·沃勒斯坦，强调中心区经济和社会发展的相

互依赖和边缘区“低度发展的发展”（Frank 1967；Wallerstein 1974）（参见本书第82页）。

其次，在马克思的模式中给社会变革的外因解释也留有一席之地。就西方的情况而言，普遍认为这是次要的。在20世纪50年代马克思主义者之间围绕封建社会向资本主义社会过渡的著名大争论中，保罗·斯威齐从外部因素，诸如地中海的重新开放以及随后贸易和城市的兴起来解释封建社会的衰落，结果遭到了一致拒绝（Hilton 1976）。另一方面，马克思本人则认为亚洲社会缺乏变革的内部机制。在论述英国人对印度的统治时，他提出，征服者的功能（或用其原话，他们的“使命”）是破坏传统社会结构，从而为变革创造条件（Avineri 1968）。

一般而言，斯宾塞的模式把现代化进程描述为不同地区的一系列平行发展，而马克思的模式则给予了一个更全球性的解释，强调一个社会的变革与其他社会变革之间的联系。例如，我们已提到，马克思主义者沃勒斯坦研究的不是个别欧洲国家或经济的兴起，而是“世界经济”，换言之，是一种国际体系。他强调变革的外因作用（Frank 1967；Wallerstein 1974）。

第三，马克思的模式比斯宾塞的模式更关注社会变革的机制，尤其是从封建社会向资本主义社会过渡的问题。变革基本上是从辩证的角度考察的。换句话说，重点是落在冲突和那些不仅是没有料想到的而且恰好是与计划和期望相反的结果上。因而，曾经使生产力获得解放的社会形态后来变成了“它们的桎梏”，而资产阶级通过招呼出无产阶级而为他们自己挖掘了坟墓（Marx and Engels 1948；参见G. Cohen 1978）。

在单线发展还是多线发展的问题上，马克思主义者意见不一。部落社会—奴隶社会—封建社会—资本主义社会—社会主义社会的图式显然是单线式的。但是，马克思本人认为，这个图式只适用于欧洲历史，他并没有预期印度甚至俄国会走欧洲的路，但也没有表明它们会走什么样的道路。在马克思主义者当中有些人坚持多线论。例如，佩里·安德森通过选用“弹道轨迹”的隐喻而不是“进化”，通过描述从古代到封建社会的过渡与绝对主义国家的“系谱”，来强调通往现代性的多种可能的道路（参见Skocpol 1984：170—210）。再如，巴林顿·摩尔划分了通往现代世界的三条主要历史道路：资产阶级革命的“古典”道路，以英国、法国和美国为例，农民（而不是无产阶级）革命的道路，以俄国和中国为例，保守的革命或自上而下的道路的革命，以普鲁士和日本为例（参见Skocpol 1984：318—55）。

强调革命（参见本书第29页）当然是马克思模式的一个突出的特征。在斯宾塞的模式中，变革是平静的、渐进的和自动的，而且结构的发展是顺其自然的。而在马克思的模式中，变革则是突然的，旧的结构在一系列突发事件中被破坏。例如在法国大革命中，君主制和封建制度的废除，对

教会和贵族的剥夺，用行政区取代外省等等，所有这一切都发生在相对短暂的时间里（参见Sewell 1996）。

人们经常谈到在马克思主义的体系中经济决定论和革命的集体意志论之间的紧张关系，甚至“矛盾”。不同的解释之间也为此发生论战。由此马克思的模式提出了（即使没有解决）政治事件与社会变革之间的关系问题，以及用一句名言所概括的人的能动性问题：“人创造历史，但不是在他们自己选择的环境里。”马克思的后继者因对这句话的不同解释，已经分成“经济的”、“政治的”和“文化的”马克思主义者。

尽管——或因为——有这些紧张关系，马克思的模式似乎比斯宾塞的模式更能对付历史学家的批评。这完全不值得奇怪，因为这个模式对历史学家来说更熟悉，而他们中许多人还对它做了修正。把现代化当作一种框架来使用，很难说是对社会史研究的一个重大贡献（与历史社会学的情况相反）。另一方面，有一些经典研究就运用了马克思的模式，例如埃米利奥·塞雷尼论述意大利1860年统一后二十多年的情况的《乡村里的资本主义》（1947年），E. P. 汤普森的名著《英国工人阶级的形成》（1963年），莫里斯·阿居隆研究19世纪上半期东普罗旺斯的《村庄里的共和国》（1970年），以及人类学家埃里克·沃尔夫研究自1492年起世界各地文化互动的《欧洲与没有历史的民族》（1982年）。沃尔夫著作的书名（爱德华·赛义德对此做了字面理解）将“声称历史属于他们的民族与遭到历史排斥的民族”做了比较并将两者联系起来（Wolf 1982：29）。

这几本著作和其他也应提到的著作都致力于探讨马克思所处的那个世纪和他所熟悉并作过精彩分析的“过渡”，以及资本主义的兴起。这并非巧合。马克思的模式，在对前工业社会的旧制度进行解释时，是不能令人满意的。

例如，它没有论述人口因素，这也许是在这些社会中的最重要的原动力（参见本书第159页）。它对这些社会中的社会冲突的分析也没有提供很多东西。在实践中，研究旧制度的马克思主义历史学家在需要一个修正的模式时，却使用一个虚弱的模式。例如，17世纪法国的社会冲突一直被描述为19世纪社会冲突的先兆（参见本书第61页）。只是近年来马克思主义历史学家才认真考虑除阶级以外的社会团结问题。汤普森一篇文章的题目《没有阶级的阶级斗争》，不仅表明了作者对悖论的喜爱，而且表明了寻找替换概念的困难（Hobsbawm 1971；E. P. Thompson 1991：16—91）。

第三条道路？

由于有两种社会变革模式，而且各有长短，因此很值得研究一下实现一种综合的可能性。这也许有点像一种炼金术，换句话说，一种对立物的

结合。但是，起码在某些方面，这两种模式是互补的而不是矛盾的，有一系列的具体形势研究在两者之间进行调和。

综合论

例如，阿列克西·德·托克维尔对法国大革命的著名解释，是把它描述为在旧制度时期就已经开始的社会变迁的一个催化剂，这也许可以说是进化的变革模式和革命的变革模式的调和。又比如，对法国大革命时期的政治俱乐部，尤其是雅各宾俱乐部所扮演的重要角色的考察表明，对自愿联合组织的作用的强调与对非连续性变迁的强调是完全兼容的。甚至E. P. 汤普森的《英国工人阶级的形成》这部从整体上批评社会学和从细节上批评结构分化入手的著作，对19世纪早期英国各种工会和互助会的地位，麦芽制造者兄弟会、“同心协会”等等的“互助仪式”，作了精彩的论述，因此反而给该书所要颠覆的现代化理论提供了一种经验支持（E. P. Thompson 1963：418—29）。

一些历史社会学学者对马克思和斯宾塞的模式（尤其是斯宾塞模式的变体——韦伯模式）兼收并蓄，力图加以综合。巴林顿·摩尔对现代世界形成的解释基本上是马克思主义的，但掺入了现代化理论的观点。摩尔的学生查尔斯·梯利是一个“现代化论者”，但他也呼应了马克思主义对现代化理论的一些批评。沃勒斯坦把一种基本上是马克思主义的研究方法同他以前所学的进化论的因素结合起来。他特别强调国家之间为利益和霸权而竞争的重要性。西达·斯考切波在其关于革命的研究著作中，承认自己对马克思和韦伯都有所借重。

然而，即使有可能实现一种马克思和斯宾塞的综合，也不能完全应对这两种模式遭到所有批评。两种模式在视野上都有严重的局限。二者的提出都是为了解释工业化及其后果，二者对18世纪中期以前历史变迁的解释都是不能令人满意的。例如，斯宾塞所说的“传统社会”和马克思所说的“封建社会”本质上都是残余概念，是镜子世界，仅仅是“现代”社会或“资本主义”社会的基本特征的简单颠倒。诸如“前工业”、“前政治”甚至“前逻辑”等术语的使用是这方面的极端显示。它们显示了一种失败，即无法处理套不进某种特定模式的那些社会的特征。

有没有第三条道路——一种既能超越马克思又能超越斯宾塞的社会变革模式或理论呢？20世纪80年代历史社会学的复兴包括了这方面的一些尝试，例如由安东尼·吉登斯、迈克尔·曼和查尔斯·梯利所做的工作。他们都强调政治和战争。例如，吉登斯在《民族—国家和暴力》中明确地批评了社会进化理论，因为它强调经济因素“配置性资源”而牺牲了政治因素（Giddens 1985：8—9）。曼奉献出了一部所谓“权力的历史”。他在书中指出：“可以从财政方面衡量的现代国家的成长，主要不应从国内方面而应从暴力的地缘政治关系来解释”（Mann 1986—93：i. 490）。梯利关注他

所称的“资本”和“强制”，但是他认为自己超过前人之处恰恰在于“把强制组织和战争准备置于分析的核心位置”（Tilly 1990：14）。

在这方面，这三位社会学家不但彼此靠拢（还有安德森，他在《绝对主义国家的系谱》这本书中也关注战争的影响），而且和研究近代早期欧洲的历史学家趋于一致。一段时间以来，一批历史学家认为，16世纪和17世纪哈布斯堡王朝和波旁王朝时代的政治集权化只不过是满足战争需要的副产品，由此论证了20世纪初德国历史学家喜爱的一个普遍理论，即“外交政策优先”。

其论证大体如下。16世纪和17世纪是“军事革命”的时代，在这个时代军队变得越来越庞大。为了养活这些军队，统治者不得不更多地从臣民那里榨取税金，而军队又反过来帮助征收这些税金，因而造成了所说的“榨取—强制的循环”（Tilly　1975：96）。中央集权国家的兴起，与其说是某项计划或某种理论（诸如“绝对主义”）的产物，不如说是在国际竞技场上角逐权力的意外结果。作为补充，斯考切波在其关于革命的比较研究中，对于国际冲突，包括战争的重要性，给予了比前人更多的分量。

有人认为，危机，例如战争和革命，充当了催化剂或加速器，它们加速而不是启动了社会变革。两位考察第一次世界大战交战双方的历史学家较详细地探索了这种观点。阿瑟·马威克提出，1914—1918年的事件促成了英国社会分野的“模糊化”，而于尔根·柯卡则认为，在德国，“同样的”事件使社会分野变得尖锐化。（Marwick 1965；Kocka 1973；参见Mann 1986—93：ii. 740—802）两个社会以相反的方式对这场战争作出反应，是因为它们战前的结构是非常不同的。

但是，对第三条道路作出最重要贡献的是米歇尔·福柯的《规训与惩罚》（1975年）以及另外一些著作。福柯探讨1650年至1800年这一时期的西欧，讲述了在惩罚理论上从惩戒到威慑的重大转变，以及在惩罚实践上从“公开展示”到“监视”的重大转变的故事。作者否定从人道主义角度对废除公开处决所作的解释，正如他曾经否定对精神病院的兴起所作的类似解释一样。

相反，他强调从17世纪晚期以来在兵营、工厂、学校与在监狱一样可以越来越明显地看到他所谓的“规训社会”（disciplinary　society）的兴起。他挑选出19世纪初杰里米·边沁著名的“圆形监狱（Panopticon）的方案作为这一新型社会的生动例证。在这种理想的监狱中，只需一个狱卒就能看到一切情形而别人却看不到他。有时，福柯好像把现代化理论翻转过来，论述纪律的兴起而不是自由的兴起。

很显然，在福柯关于社会变革的解释中没有“文明进程”的位置。埃利亚斯是在向斯宾塞看齐。而按照福柯的观点，发生变化的是压迫的模式——在旧制度下的肉体压迫及后来的心理压迫。“置换”这一更冷静和更客观的术语取代了“进步”概念。尽管如此，他的压迫性官僚社会的观点和马

克斯·韦伯的观点有一些重要的共同之处（O'Neill 1986）。

福柯的著作经常遭到历史学家公正和不公正的批评。就《规训与惩罚》而言，其结论被认为是“毫无档案研究的依据”（Spierenburg 1984：108）。历史学家对福柯的另一种批评是认为他对各地差异视而不见，他倾向于以法国为例来阐述欧洲的普遍性，好像不同的地区没有自己的时间尺度似的。如果我们认为福柯提供了一个简单的变革模式而没有讲述完整故事的话，那么这些批评实际上就变得无的放矢了。

这种对作者目的的再定义并不能消除对他的第三种严厉批评，即认为他的著作没有讨论变革的机制。作为宣称“人的死亡”或至少是“消解主体的中心地位”的运动领导人（参见本书第179页），福柯似乎不愿意充分考察惩罚方式改革者的意图，不愿意证明作为结果的新制度和这些意图是毫无关系的并且不想去揭示实际上是什么条件产生了新制度，从而对理论进行检验。这项任务当然是非常棘手的，但是，如果有人声称自己是在清除传统的历史解释，那么期望他去完成这项任务就不是不合理的了。

在我看来，在福柯的研究中，尤其是《规训与惩罚》中，最有价值的东西是破而不是立。在他对流行的观念进行猛烈抨击之后，监禁史、性史和其他方面的历史将永远不复旧貌了。社会变革理论也是如此，因为福柯已经揭示了它与进步观念之间的联系，并且在很大程度上瓦解了这种信念。反对他的答案的那些人也不能够回避他的问题。

人口模式

另外一些关于社会变革的论述则与马克思和斯宾塞分道扬镳，因为它们是循环论的，而不是直线论的。奥斯瓦尔德·斯宾格勒的《西方的衰落》（1918—1922年）和汤因比的《历史研究》（1935—1961年）都把历史视为各种文化通过成长、成熟、衰落和灭亡的同样循环而连续替嬗的故事。更有限的循环（周期）论则有俄国经济学家尼古拉·康德拉捷夫的“长波”论，法国经济学家克莱芒·朱格拉的更短的周期以及帕累托的“精英循环”论。

汤因比的皇皇巨著写了20多年，长达6000多页，讨论了21个作为历史主角的“文明”，考察了它们的“起源”（作为对环境的挑战所做的回应），它们的“成长”、尤其是它们的危机和衰落（战争以及所谓“无产者”的兴起起了关键作用。“无产者”也包括诸如侵入罗马帝国的蛮族这样的外部“无产者”）。普世国家和教会等机构使得文明得以“复兴”，有时还不止一次地“复兴”，但是无法避免“最终的瓦解”。汤因比凭借渊博的历史知识为这些一般性论点提供了生动的例子，此外他还旁征博引，把地理学家、人类学家、社会学家和心理学家（尤其是卡尔·古斯塔夫·荣格）的论述堆在一起。

人们的第一反应基本上是对汤因比大加赞赏，但是过了一段时间各种

严肃的批评接踵而至。人们对汤因比的指责有：过分模式化，没有考虑韦伯、帕累托等历史社会学家的观点，实际上忽视了自然科学在文明中的地位，最重要的是，把“文明”视为可以计算的、边界分明的实体，极少谈到它们之间的互动。

汤因比撰写的是整个人类的历史，而法国历史学家费尔南·布罗代尔则集中考察16和17世纪。不管怎样，他提出了一些更宽泛的结论。他的《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》（1949年）是20世纪最著名的历史著作之一。在这部著作里，布罗代尔认为，历史变迁是以不同的速度发生的，具体地说是三种速度。它们是“地缘历史”（geohistory），“不停重复的历史”的长时段；“经济体系、国家、社会和文明”的中时段；最后是事件的短时段。在前两种情况里，布罗代尔支持循环（周期）模式，把地缘历史说成是“永远反复循环”的时段，而且把16世纪这种有利于菲利普二世建立庞大帝国的时代与促成这种帝国瓦解的时代加以对照。受到经济学家弗朗索瓦·西米昂的启发，布罗代尔也与西米昂一样把历史看作是扩张阶段和收缩阶段（“A阶段”和“B阶段”）的交替过程。

在20世纪下半叶，历史人口学家的研究强化了各种循环（周期）理论。他们声称，社会变迁中最重要的因素就是人口的增长和衰减。

布罗代尔的学生伊曼纽尔·勒鲁瓦-拉杜里在对近代早期法国西南的朗格多克省的研究（1966年）中，借鉴了康德拉捷夫的经济“长波”概念。不过，在勒鲁瓦-拉杜里看来，社会变革的真正动力是人口。他撰写的是所谓的“从15世纪末持续到18世纪初的农业大周期”的历史。其基本模式是增长与衰落、复苏。在扩张阶段，先是发生人口爆炸，然后是垦荒拓殖、农场分家、物价上涨和勒鲁瓦所谓的以牺牲地租和工资为代价而取得的“利润胜利”，换言之，是靠利润生活的阶级，即企业家阶层的胜利。但是，到17世纪，农业生产力触顶回落，结果，所有主要的经济和社会趋势都颠倒过来。

正如马尔萨斯所预料的，人口开始对生存手段形成压力。增长之后开始了衰落，导致这种结果是另外一些因素，如饥荒、瘟疫、移民以及晚婚。利润被地租击败，用帕累托的话说，投机者被食利者击败。被分散的地产重新集中起来。如果从总体上考察1500—1700年这个时期，勒鲁瓦-拉杜里认为这个地区就像“一个内部平衡的生态系统”一样地在运转，或者用一个张冠李戴的说法，就像是“静止的历史”。这里显然会有一个问题：是什么打破了循环？在许多情况下，是某种外在事物对系统的侵入，是下面要讨论的“碰撞”中的一种（本书第162页）。

勒鲁瓦-拉杜里的马尔萨斯模式（或者他喜欢的说法“新马尔萨斯模式”）遭到一些马克思主义者的批评。后者认为，使用这种模式的学者低估了阶级冲突在他们所研究的社会中的重要性。但是，另外一些马克思主义史学家，尤其在法国，修改了自己的模式，开始更多地考虑人口问题，将

人口趋势用于解决从封建主义向资本主义过渡的经典问题。一些研究革命的著作，例如戈德斯通论述近代早期世界的著作，开始强调人口对资源的压力，视之为国家瓦解的一个先决条件。

在经济史方面，布罗代尔论述近代早期资本主义的历史著作（1979年）区分了一系列先后由不同城市所支配的经济体：威尼斯、热那亚、安特卫普、阿姆斯特丹。在政治史方面，保罗·肯尼迪的《大国的兴衰》（1987年）研究了过去500年间从中国、西班牙到英国、美国的帝国霸权的替嬗，强调所谓“帝国过度扩张”是衰落的一个关键因素。他集中论述了经济实力与战略之间的互动关系，尤其是资源从创造财富转向建立和维持霸权的后果——从长期看会导致政治衰落。扩张使得帝国“头重脚轻”，军队和官员队伍太庞大，经济基础难以支撑。与这些相似的是，近年仿照沃勒斯坦的模式所做的世界体系研究越来越关注长时段的周期和“霸权转移”，或者像一些人说的，关注世界体系的先后替嬗，而不是仅仅关注一个世界体系（Abu-Lughod 1989；Frank and Gills 1993：esp. 143—99，278—91）。

文化模式

对马克思和斯宾塞的模式还有一个批评，亦即，说它们给予文化太小的位置，基本上把文化视为上层建筑，当成糕点上的酥皮，而不是把它当做社会变革的一个重要力量（当今许多学者持这种观点）。

文化模式应该怎样改变呢？在艺术史家厄恩斯特·贡布里希和科学史家托马斯·库恩的著作里，可以找到有关这一问题的两个著名论述。他们都是从传统意义上的艺术和科学的角度来关注“文化”，尤其关注文化传统的历史。

正如我们已经看到的，贡布里希的一个关键概念是他所谓的视觉“图式”。图式的沿用可以很好地解释艺术传统的长期延续。但是如何解释变革呢？为了解决这个问题，贡布里希引入了“修正”概念，亦即艺术家注意到传统模式与他们所观察到的现实之间的差距因而对图式所做的修改。这种解决方案引出了循环论证的问题。如果艺术家的现实观本身是图式的产物，那么他们怎么能用现实来检验图式呢？

对于这个问题，一种可能的回答是，至少在某些地方、某些时期，艺术家意识到有不同的图式。正如心态史学所显示的（参见本书第95页），可以说，当人们意识到有多种可能时，传统的力量就被削弱了，个体就有了更多选择的自由。17世纪的中国就是一个明显的例子，可以用来支持这种对贡布里希的修补。当时有一些中国的山水画家改变了画风，因为他们有机会看到传教士带来的一些欧洲印刷品。他们并没有模仿西方画法，但脑子里有了它，就有助于他们从传统的山水画法中解放出来（Cahill 1982）。

托马斯·库恩则分析了“科学革命的结构”。如果说福柯点出认识型的断裂，但不愿对它们进行解释，那么库恩则集中阐释变革的过程。如果说贡布里希大谈“图式”，那么库恩则使用了一个相似的概念：科学“范式”。这是指基本的自然界观念，对所谓的“规范科学”、科学界的日常实践都有影响。一个明显的例子是以地球为中心的传统宇宙观，这是亚里士多德和托勒密所代表的范式。

库恩认为，科学范式的主要变革或“革命”经历一系列的阶段。首先，个别观察者开始意识到一些反常现象——换言之，发现有些信息与范式不一致。其次，为了应对这些反常，对范式进行修正或增补，例如，在托勒密体系中引入著名的“本轮”，为的是有可能更准确地预言行星的位置。第三，个别观察与一般范式之间的差异越来越大，导致“危机”状态。新理论产生了，例如哥白尼的日心说。最后，在一种急剧的“革命”中，在一种“格式塔转换”中，各种相互竞争的理论有一种被科学界采纳，成为新的范式。这里我们再次看到“社群”（“界”，community）这一术语，无论它如何难以界定（T. S. Kuhn 1962，1974：239—319）。

库恩的研究本身就给科学史提供了一个范式。有人也批评它是一个否认科学进步的循环模式。库恩当然不承认科学靠积累发展的。但是，他声称，科学是在进步，尽管道路是曲折的，并非直线前进，但却朝向他所说的“对自然界越来越细致精深的理解”。他是在严格的科学语境中提出自己的观点，但是也值得追问一下：库恩的范式概念是否也可以用于讨论其他的文化变革？例如，人们指出在人类学发展史和史学史中也有库恩式革命。在地理学里，众所周知，哥伦布是坚定地相信三个大陆的传统范式而扬帆远航的，当他发现伊斯帕尼奥拉岛时，他认为这肯定是亚洲的一部分。数年以后，原有的范式才被修改，美洲才被当成了第四个大陆。

我们也可以如此地考察关于“他者”——食人族、女巫、犹太人、疯子、同性恋等等——的刻板认识。爱德华·赛义德将东方学视为一组研究范式。澳大利亚艺术史学家伯纳德·史密斯属于沃尔堡和贡布里希那一流派。他认为，18世纪的欧洲人是通过古典的刻板印象，如高贵的野蛮人，来看待他们第一次遭遇到的太平洋上的族群（作者在该书第二版中指出，他的论点可以翻译成库恩的术语）（Smith 1960）。

与科学范式一样，这些刻板印象和偏见常常是日常行动的依据。与科学范式一样，它们遭到批驳，有时被修正，有时甚至被抛弃。在不同文化背景的人们互相接触时，可以特别明显地看到这类刻板印象的形成、修改和抛弃以及其他各种社会文化变革。当这种接触持续发生时，在征服和殖民化时期，这种情况更加显著。

接触论

马克思和斯宾塞的模式都将目光集中在某一特定社会内部产生的社会

变革上。但是在变革的历史上，在许多情况下，由于从贸易到入侵等各种不同方式的接触，从外部引发了变革。人类学这个学科就是在文化接触和帝国主义的背景下创立的。为了探讨这类接触的后果，尤其是与美洲印第安人接触的后果，人类学家引入了“文化适应”这个概念，有时将这个概念定义为把弱势文化或从属文化吸收进支配文化的价值观里（Dupront 1965；Spicer 1968）。

在20多年后，一些历史学家也拾起了这个概念。这方面的先驱是美国学者奥斯卡·韩德林。他在1941年就发表了《波士顿的移民》，副标题是“一项文化适应研究”。晚近一些，法国历史学家罗贝尔·穆尚布莱（Robert Muchembled）也把这个概念用于欧洲内部的文化碰撞。他的著作（1978年）讨论了16世纪末法国东北部“乡村世界的文化适应”。他指出，巫术审判的兴起是与反宗教改革运动攻击偶像崇拜以及教育的传播同时发生的。中心（或教士）极力要改变外围（或俗人）的价值观。

对这个概念的挪用产生了一个问题，亦即这已假设教士和民众分属不同的文化。这种假设肯定是言过其实了。当在神学院受过教育的教士比例增大时，两者之间的文化差距可能会扩大，但是这种距离不可能像美洲印第安人和欧洲来的移民之间的距离那样大。在这个意义上，历史学家研究欧洲时使用这个术语，容易引起误解。也许，应该把宗教改革和反宗教改革期间争取普通民众的布道，当做不同群体之间思想“磋商”的案例来探讨（Greyerz 1984：56—78）。

无论是哪种情况，正如我们已经看到的（参见本书第106页），为了全面应对文化接触的复杂后果，除了“文化适应”外，还应增添“文化互化”、“文化杂交”和“文化翻译”。一项对中世纪西班牙的基督徒和穆斯林的比较研究中，作者对这些概念的价值做了清晰的讨论。在某种程度上，可以说历史学家是与人类学家做着同样的事情，只是使用的术语不同。在解释过去发生的事情，特别是在讨论社会文化变革时，探讨这些变革的特殊道路时，人类学家的概念恰能证明自己的价值（Glick and Pi-Sunyer 1969）。

就历史学家而言，他们能够通过引入更多更丰富的例子来对社会理论的发展作出贡献。例如，征服者是在两种文化接触时的一个特别富有戏剧性的阶层，但很少被社会理论家探讨过（Foster 1960）。1066年英格兰的诺曼征服就被说成是“欧洲历史上由于外来军事技术的突然引进而导致社会秩序崩溃的经典例子”（White 1962：38）。

在欧洲之外，西班牙人对墨西哥和秘鲁的征服、英国人对印度的征服，也是外部引发的社会变革的明显例证（在这两个事例中，也都借助于新的军事技术）。在所有这些事例中，传统的精英阶层被新来者排挤到一边。社会等级体系的底层变革同样非常深刻；似乎至少一定程度上是由于误解的结果，这个社会史的因素没有得到应有的重视。

例如，东印度公司的官员是戴着英国眼镜观察印度的社会结构，将其看成是地主和佃户组成的体系。他们把税收人“柴明达尔”视为地主。用库恩的语言说，他们恪守范式，但无视异常现象。不过，在关键方面，征服者的实践不同于科学实践。征服者有权力把他们的认识变成现实，把柴明达尔当做地主来对待。可以说，他们把印度社会“翻译”成他们所能理解的样子。在一个文化“建构”或“重构”的经典例子里，对社会结构的误解导致了社会结构的变革（Neale 1957；B. Cohn 1962）。

尽管关于诺曼征服已经不那么容易获得史料，但可以怀疑在1066年以后的英格兰是否也发生了同样的情况。诺曼人也不能理解盎格鲁撒克逊人的复杂的社会体系，其中的社会地位使用“赎罪抚恤金”来表示的，亦即，如果不同身份的人被杀，要向受害者亲属支付不同数额的赔偿。由于不能理解当地的体制，诺曼人就将盎格鲁撒克逊的英格兰简化为由农奴、自由人和骑士组成的社会。与前面的例子一样，这个例子也提示我们，在一个社会的文化“宪法”里，某些集团会比另外一些集团更重要（参见本书第175页）。它也提示了一个较短革新时期的重要性，在那之后，社会就稳定下来、形成相对固定的结构。

法国历史学家纳坦·瓦克泰尔关于殖民地时期秘鲁的研究（1971年）聚焦于西班牙人征服所引发的危机。他在论述1530—1580年间社会文化变革时所使用的关键词是“文化适应”和“去结构化”（destructuration这个术语是他从意大利社会学家维托里奥·兰特尔纳利那里借用来的）。与之相似，勒鲁瓦-拉杜里把18世纪初塞文山区新教徒的起义（对路易十四迫害新教的反抗）描述成对“文化剥夺”（deculturation）的反抗。

所谓去结构化，瓦克泰尔指的是打破传统社会结构各个部分之间的联系，传统制度和习俗在征服过程中保留下来了，但是旧有的结构瓦解了。例如，纳贡被保留下来，但是国家的再分配制度没有了，而纳贡原本是这种再分配制度的一部分。地方首领被保留下来，但是他们与中央政府的关系再也不是印加帝国时代的样子了。传统宗教被保留下来，但此时变成一种非官方的、甚至是一种私下的教派。西班牙传教士视之为“偶像崇拜”，并竭尽全力根除它。西班牙教士是一些精通布尔迪厄所说的“象征暴力”的专家。他们实际上在完成社会文化变革或重构的使命。

瓦克泰尔关于文化适应的论述有一个重要特点，即他不仅关注“客观的”文化接触，而且关注他所谓的“被征服者的视野”——在这一点上他沿袭了墨西哥历史学家米盖尔·列昂-波尔提拉（1959年）——即被支配者对支配者文化的看法。他对文化接触的政治背景的重视，对两种文化的成员如何认识彼此文化的兴趣，给原有的文化适应模式增添了新的锋芒，使之兼有描述和解释的功能。

西班牙人对新大陆的征服也带来欧洲疾病的传播，例如天花，而土著居民对此几乎毫无免疫能力。人们有各种不同的估计数字，但有一个共

识，即在征服墨西哥后的二三十年里，就死了几百万人，甚至可能大多数居民都死掉了（McNeill 1976；Crosby 1986）。更宽泛地说，严重的流行疾病也提供了各种例子，可以说明外来渗透造成了社会变革。例如，1348年，由老鼠传播的瘟疫黑死病从亚洲侵入欧洲，在很短的时间里就杀死了大约三分之一的人口。由此造成的人力短缺导致了欧洲社会结构长期重大的变革。

重视事件

与文化接触、革命一样，瘟疫也提供了说明事件在社会变革过程中的作用的显著例子。而这种作用是一些社会学家和历史学家曾经予以否认、至少是加以贬低的。

与其同胞涂尔干和西米昂一样，布罗代尔也把传统的叙事史（*histoire événementielle*）视为肤浅。在布罗代尔看来，事件不过是一些泡沫，它们之所以让人感兴趣，只是因为它们能够对历史的根本趋势有所揭示。他认为个人是命运的囚徒，他们试图影响事件发展进程的努力最终都是徒劳的。在他的著作中的“主角”菲利普二世更多的是一个“反主角”，完全无力改变历史的进程。不过，设想一下，如果布罗代尔决定写一部列宁时代的俄国历史，他会觉得可以轻易地忽视个人在历史中的作用吗？

布罗代尔既激发了一批追随者，也促使他们反对他的社会变革模式。例如，勒鲁瓦-拉杜里在自己的历史研究中就给被布罗代尔所蔑视的事件一席之地，生动地描述社会冲突和社会反抗，从而说明当时人们对经济化社会变化是如何感知和反应的。在经济扩张阶段，他描述了1580年多菲内的罗曼人狂欢节。那里的工匠和农民宣称，镇里的精英阶层“靠牺牲穷人致富”（作者后来把这个戏剧性事件当做他的一部微观史学研究著作的焦点）。在经济收缩阶段，他探讨了1670年维瓦赖山区的起义，认为它是“对农村危机的一个更本能的，而非理性的反应”。总而言之，“反应”这个术语颇有意味。与布罗代尔一样，勒鲁瓦-拉杜里也假设，事件能够反映结构的情况，而不能改变结构。

还有一种研究方法强调的是所谓的变革“管理”。日本史上有两个相反的例子或许有助于说明这个问题。显而易见，正像卡努特（丹麦国王）不能阻挡海浪（这个国王把他的朝臣带到海边，想证实自己的能力）一样，统治者不能阻挡社会变革的进程。但是，统治者还是力图这么做。在拜占庭就有这种情况（参见本书第64页），在日本也是如此。例如，日本在17世纪时，城镇发展，商贸扩大，德川幕府统治者试图用规定士、农、工、商四个社会阶层严格排序的法令来冻结社会结构。正如人们可以预料的那样，这个法令不能阻止富商获得一种比许多武士更高的非官方的社会地位。

另一方面，1868年取代德川幕府的明治政权废除武士阶层的法令具有

重要的社会后果。例如，许多从前的武士进入了商业这个原来对他们封闭的行业（Moore 1966：275—90）。为什么明治政权成功而德川幕府失败了呢？明显的答案是，一个政权尽力去抵制变革，另一个政权则扶持变革。但是，值得探讨的是，明治政权是否可能不只是扶持不可避免的发展，是否可能介入所谓的对社会变革的“管理”——不是对潮流发号施令，而是使潮流转变到他们所想要的方向呢？

朱塞佩·德·兰佩杜莎（Giuseppe de Lampedusa）的著名历史小说《豹》（1958年），以19世纪中叶的西西里为背景，其中，一个贵族对另一个贵族说：“为了保存一切，我们必须改变一切。”某些贵族（特别是英国贵族）好像有这种适应新环境的天赋，能从家族或阶级长存的战略利益出发而作出牺牲或策略性的妥协。这类活动在任何普遍性的社会变革理论中确应占有一席之地。

有人也许希望理论也应具体说明这种战略在哪些形势下有某种成功的机会。两项关于贵族行为的独立研究，分别探讨了19世纪英国和20世纪拉贾斯坦的情况，对这类形势作出了明显相似的解释。这两项研究都描述了一个分裂的统治阶级，其中的上层集团更同情变革，而下层集团从变革中受损更多。但是，在这两个个案中，下层集团传统上都依赖上层集团的领导。在这种形势下，受损更多的集团要想组织对变革的抵制是非常困难的。因此，统治阶级作为一个整体遵从了其领导人提出的“适应”政策，这样，社会变革不通过暴力就发生了（F. M. L. Thompson 1963；Rudolph and Rudolph 1966）。

如果个人、集团和事件在社会变革过程中占有一种重要位置，那么分析的形式和分析的内容一样（无论它是被社会史学家、社会学家还是社会人类学家提出的分析）也许就需要修正了。实际上转向（或回到）叙事体已是这三个学科最近讨论较多的话题。问题是以一种两难的形式提出来的。结构分析过于静态化，使作者或读者不能充分地理解变革。另一方面，传统的历史叙述根本不能容纳这些结构。因此对一种适合社会史的新叙事方式的探索已在进行之中。

有人也许把这称作寻求一种“编辫子”的叙事，因为它把讲故事和分析交织在一起（Fischer 1976）。换一种说法，人们也可以按照格尔兹的“厚重描述”（深描）的模式，说有一种“厚重”叙事，理由是新形式需要建构得能比旧形式（关注杰出人物的活动）承受更重的解释。不管怎样，我们发现一些历史学家把目光转向文学理论，尤其是叙事理论，旨在寻找最适合他们需求的文字形式（Abbott 2002）。

新形式——无论如何对历史学家来说是新的——包括从多种角度描述同一事件的故事（参见本书第179页）或在所谓的“微观叙述”中考察地方上普通民众的经历（Burke 1991）。

转向微观历史的倾向在第2章已讨论过了。有时它采取一种描述的方

式，如勒鲁瓦-拉杜里的关于蒙塔尤社区的研究，但是它也能采取讲故事的形式。这种故事中最有戏剧性的一个是马丁·盖尔的故事。

马丁是法国西南部的一个农民，他离开家乡参加同西班牙的战争，回来后发现他的位置被一个冒充他的外来者侵占了。历史学家纳塔莉·戴维斯之所以重述这个故事，不仅是因为它具有戏剧性，而且是因为它能揭示社会结构，包括家庭结构以及在日常生活中这些结构被感受的方式。在她的解释中，中心人物与其说是马丁，倒不如说是他的妻子——贝特朗德·德·罗丝。她被丈夫抛弃后，既不是妻子又不是寡妇。戴维斯提出，贝特朗德决定把外来者认作是长期失踪的丈夫，不管是出于什么理由，对她来说，这是摆脱这种令人无法忍受局面的唯一体面的方式（Davis 1983）。

历史叙事在过去二三十年里的回归或复兴也与承认某些事件颠覆结构的能力有关，在发生革命时尤其如此。关于革命的研究发生了一个转变，即从原来对前提条件或“起因”的关注转向对诺埃尔·帕克所说的“革命叙事”的关注。这种叙事被界定为一种形式，“组成革命的那些事件和行动在这种形式之内展开并得到解释”（Parker 1999：111—59）。这一观点的要点是，叙事是主体自身经验的一部分，然后才被学者拿过来并加以修改。它与事件的经验以及下一阶段的行动相互塑造。

至少在某些情况下，以往的革命为现在提供了模式或范式。例如，在某些方面，法国大革命被看作是17世纪40年代英国革命（直到处死国王）的重演，而托洛茨基等当事人把布尔什维克的革命视为1789年的搬演。就科学范式的情况而言，人们可以察觉到反常现象，察觉到新事件与旧有模式之间的差异，但是甚至在那些革命的案例中，文化传统依然强大有力。

新事件与旧观念之间的紧张状态很少得到研究。在这少有的例外中，过去二三十年间对文化和社会变革所做的最有创意的探讨之一就是芝加哥人类学家马歇尔·萨林斯关于夏威夷的研究。这项研究从库克船长于1779年抵达夏威夷切入，从叙事进入到解释，从对一个具体情景的分析再到一般性的理论。

这项研究告诉我们，当库克抵达夏威夷时，受到数千人的热烈欢迎。他们划着独木舟来见他。他被护送到一座庙宇，并参加了一个对他表示崇拜的仪式。几周后他再回这个岛上，而这次对他的接待冷清了许多。夏威夷人不断地偷窃东西。在制止他们偷窃时，库克被杀身亡。但是，几年后，新的酋长卡米哈米哈决定实行与英国人友好通商政策，或许这也可视为一种对社会变革实行管理的方式。

萨林斯在解释库克受到的接待（更准确地说是各种相关记述）时使用了这样的假设：夏威夷人把库克视为他们的神洛诺的化身，因为他抵达时正是他们企盼洛诺降临之时。萨林斯进一步指出，杀害库克与膜拜库克一样，也是一个仪式行为，即弑神。按照他的解释，卡米哈米哈继承了库克的神力，采取亲英政策是理所当然的（M. Sahlins 1985：104—35；反对

观点，见Obeyesekere 1992）。

萨林斯利用这种解释，从更一般的角度来评论他所说的制度与事件之间的互相作用，并得出了两个相辅相成的观点。首先，事件的发生是被“文化所驱使”。夏威夷人通过自身文化传统的视角来认识库克，并采取相应的行动，因此赋予事件一个独特的文化“印记”。换言之，萨林斯强调内因和外因的“契合”，其方式类似于前面讨论过的接受理论。他的论述令人想起布罗代尔把事件比喻成可以揭示结构的石蕊试纸的观点以及贡布里希对文化图式的关注。

另一方面，与布罗代尔和贡布里希不同，萨林斯进而认为，在消化这些事件的过程中，在“按照自己的观念复制这种文化接触”的过程中，夏威夷人的文化发生了“急剧的和决定性的变化”。例如，酋长与民众之间的关系变得更加紧张了，因为这两个集团间的区分又叠加上了欧洲人与夏威夷人的区分。酋长们做出的反应是采用英式名字，如“国王乔治”、“比利·皮特”，似乎要达到头人对于民众就像欧洲人对于夏威夷人一样的效果——换言之，成为一个统治的合伙者。最后在对社会变革或历史变迁做总结时，萨林斯指出，每一种有意识地阻止变革或甚至自觉适应变革的努力都会引起其他的连锁变革。他得出结论说，所有的文化再生产都包含着变异。当文化概念被用于解释世界时，总是有风险的（M. Sahlins 1981，1985：pp. vii—xvii，136—86；W. H. Sewell 1996：879）。

这些一般性的提示，也为其他变革研究提供了一种可能的范式，至少促使我们追问，夏威夷究竟是一个文化接触的优先例子还是一个古怪例子？文化接触研究是一种研究社会变革的优先方式还是一种异常方式？萨林斯有关结构与事件之间关系的一般结论，在像德国宗教改革或法国大革命这样远离他的“田野”的情景中是否有效，是否至少还有启发性？

世代

“代”的概念长久以来一直令历史学家和社会学家十分着迷。着迷的一个原因是，这个概念似乎反映了我们成长的经历，并且通过与上代人的比较而对我们自己做出集体性界定。另一个原因是，它让人们觉得有可能通过对一个特殊年龄组的归属意识而把结构变革同个体、事件联系起来。例如1789年的一代人（正如年轻的华兹华斯所写的：“在这样的黎明活着是多么幸福/而年轻则其乐无穷”），或西班牙1898年的一代人（他们经历了帝国的末日）。

关于所谓的世代理论，有一些重要的讨论。尤其是卡尔·曼海姆强调在创造一种特殊的世界观或心态的社会历史进程中所谓“共同位置”的重要性（Mannheim 1952：276—320）。但是，这个理论并未被经常地用于实践，而且为数不多的个案研究主要关注的是艺术和文学的历史（Pinder 1926；Peyre 1948；Burke 1972：235—43；Ramsden 1974）。

一个颇有意思的例外是20世纪60年代所做的一项关于阿拉贡地区一个小镇的人类学研究。这项研究区分出三组人："衰退"的一代、"掌控"的一代和"新生"的一代。划分的依据是他们对西班牙内战中有重大影响的、更不用说"创伤性"的事件的反应。第一组人在内战前已经确定了立场，第二组人参加了内战，第三组人因年龄太小对内战没有什么记忆。虽然在做比较时超出了政治范围，但人们还是禁不住从政治角度来解释其中的差异。问题在于，为了评估1936-1939年的事件对于这个小镇的代际形成的重要性，我们既有必要又无可能考察一个没有经历过内战的类似小镇，"掌控群体"（Lisón-Tolosami 1966：190—201）。

或许，我们也应该像对待民族那样，把世代也处理成想象的共同体。每一代的成员分享某种经历和记忆，从而用一种与父母一代不同、以后又与子女一代不同的认同目标联系在一起。他们可能没有共同的信仰或价值观，但他们以不同的方式回应着相同的境遇。

无论愿意不愿意，本书的许多读者属于以1968年或1989年为标志的所谓的"后现代"一代。下一章我们就将讨论后现代对于历史学和理论的影响。

第六章
后现代与后现代主义

一些学者在分析当代社会时，不仅使用“后工业社会”或“晚期资本主义”，而且开始使用“后现代社会”来描述它。最早使用这个概念的人当中就有历史学家阿诺德·汤因比（关于这个概念的历史，见P. Anderson 1998）。但是，自汤因比那时起，与经济学家、地理学家和社会学家不同，历史学家对关于后现代性质的讨论贡献甚少。这是令人惊讶的，因为分期问题本来是历史学家的核心问题之一。他们可能作出的一个贡献是提出质疑。对于历史学家，特别是关注长时段趋势的历史学家，“后现代”一词必定很像是自文艺复兴以来历代知识分子为了让人相信自己的时代十分特别而夸大其词的例子中的一个。如果不看前人的先例，每一代的修辞都听起来极其有理。

无论如何，“后现代”是一个含混概念。有些人用这个词描述一个与“现代”相对的全新时代。另一些人则把后现代理解为现代趋势的加强或加速，用德国社会学家乌尔利希·贝克的说法是“第二次现代性”（Giddens 1990；Beck 2000）。

无论我们如何使用什么词语来形容，过去一代历史学家和社会理论家的心态以及整个文化的确发生了重大变化。人们越来越不那么看重结构，既有一种解放的兴奋，也有一种不确定和不安全的隐忧。这种转变的确是对社会变革加速的一种反应。我们发现，长期稳定的就业机会减少了，越来越多的人员、商品和信息跨越政治边界流动，我们也越来越意识到萨林斯所说的当概念被用于日常生活时的“风险”（M. Sahlins 1985：149）。正如波兰社会学家齐格蒙特·鲍曼的隽永说法，我们生活在一个流动的时代，流动的世界，甚至个人之间的关系似乎也不再像以前那样确定。

本章所讨论的历史学家和理论家正是在这种新的社会文化环境里工作着。我们将介绍他们对后现代的自觉回应，就像对待当代文学艺术一样，把他们当做后现代主义的例子。但是，在历史学和社会理论里，比其他领域更准确也更能说明问题地谈论“后现代主义”，尤其是“去稳定”和“去中心”这两个孪生运动。

去稳定

“去稳定”（destabilization）的意思是从固定化变成流动，或者说，是打破传统的结构观念，不论是经济结构、社会结构、政治结构，还是文化结构。“结构”之类的概念被“流动”或“转型”等概念所取代。

这种变化的一个标志是网络分析在人类学、社会学和历史学中的兴起。网络分析是一种方法，但它与某种社会概念相关。网络分析不再考察大体牢固的社会结构，而是聚焦于以个人为中心的社会关系。他们在自己的研究中经常使用的是“社会交换”理论。我们在前面已经看到，社会交换的概念并不新颖（参见本书第68页），但是它逐渐与一种把社会视为个体奉行基于回报期望的策略所采取的行动的集合的观念联系起来。结果便是方法论个人主义的复活（参见本书第127页）。

街谈巷议的例子就生动地说明了功能主义研究和个人主义研究的区别。对街谈巷议的功能分析表明这种活动是如何把某个群体的成员联系在一起的，而更近的研究则聚焦于说闲话者个体、他们彼此之间的竞争以及他们如何利用这种方式来获取信息或影响自己的邻人（Gluckman 1963；Paine 1967）。

当撒切尔夫人宣布：“根本不存在社会这种东西”时，她的话既表达一种老式的英国个人主义，也顺应了一种新的潮流。历史社会学学者迈克尔·曼也附和说：“我宁愿完全废除‘社会’这个概念。”曼不用结构或“有界的整体”概念，而是使用网络概念，尤其是他所说的“多重交叠的社会空间权力网络”。例如，在讨论古希腊时，他区分了三种网络：城邦、希腊国家体系以及古代的人类概念。

与之类似，人类学家埃里克·沃尔夫也否认有部落、民族、“西方”等等众多“有界的体系”，而愿意讨论“一组关系”或“相互联系的进程组成的整体”（Wolf 1982：3—7；Mann 1986—93：I. 1—2，223—7）。至少有一些微观史学家也出于与曼和沃尔夫同样的理由研究历史上的网络（参见本书第41页）。

这种取代结构概念或另定概念的做法也有一些社会学的先例。例如格奥尔格·齐梅尔就曾宣称：“社会不过是名称，用来表示一些通过互动而联系在一起的人。”诺贝特·埃利亚斯作为一个社会理论家在今天受到比他生前更多的重视。他也发展了这一观点，提出“形构”（figuration）概念，即一种社会关系的模式，在微观层面的体现是足球比赛，在中观层面的体现是18世纪的宫廷（这是埃利亚斯最喜欢的例子之一），宏观层面的体现是民族。民族可以被看作是众多网络组成的网络。按照埃利亚斯的看法，人们是以不同的方式组成不同种类的社会（Elias 1969：18，208—13；1970：128—33）。

皮埃尔·布尔迪厄也采用一种类似的研究方法。他批评涂尔干和列维-斯特劳斯的方法过于僵死和机械。他喜欢更灵活的概念“场域”。更准确地说，布尔迪厄区分了一系列的场域——宗教场域、文学场域、经济场域等

等。社会行动者是“被他们在这种空间里的相对位置所规定”。布尔迪厄也把这种空间描述为一种“力场”，凡进入者都会被强加某些关系，而“这些关系不能归因于主体个人的意图，甚至不能归因于这些主体之间的直接互动”。

有些人利用布尔迪厄的场域概念来分析作为自觉的群体，17世纪法国作家和19世纪法国知识分子是如何“诞生”的（在这个过程中揭示了界定“文学”空间或“知识”空间的困难）（Bourdieu 1993；Viala 1985；Charle 1990）。再如，在一项有关话语及其制度背景和更大的政治语境之间关系的研究中，研究者把耶稣会的科学当做一种“文化场域”来分析。他认为，尽管话语有时被视为静止的（参见本书第99页但“从来不是固定的，而是（在来自场域的压力下）不断被商议、建构和改建”（Feldhay 1999）。

文化建构

去稳定的另一个方面是历史学家和理论家越来越关注所谓文化或社会的“建构性”。复合词“社会文化”的散播是一个标志，显示人们越来越意识到这种可塑性或可锻性。人们越来越倾向于把文化视为积极的因素，而非被动的因素。30年前，结构主义者就已经沿着这个方向走了，而且有理由说，列维-斯特劳斯尤为突出地把马克思颠倒过来（换言之，回归到黑格尔），提出实际的深层结构不是经济和社会制度安排，而是精神类型。

不过，到了今天，无论结构主义还是马克思主义都常常遭到批评，被指斥为决定论；强调的重心落在了集体创造力上（Certeau 1980）。过去被视为客观实在的社会事实，诸如性别、阶级或共同体，现在则被视为文化建构（Hacking 1999；Burke 2004c：74—99）。与结构主义相反，后结构主义者强调人的能动性，强调变革，更强调重构而非建构，强调持续创造的进程。由于这个原因，在他们的词典里，“本质主义”这个词属于最大的侮辱一类。

福柯在这方面有很大的影响。他研究了西方人关于疯癫和性欲的观念变化，批评了各种贫乏的“真实”概念，因为它们忽略了想象的事实。不过，福柯的研究只是一个更宽泛的趋势中的一部分。例如，格式塔心理学家就是把人们的知觉看成一种建构（见本书第99页）。现象学家们长期以来一直强调有时被称作“关于现实的社会建构”（social construction of reality）的东西（Berger and Luckmann 1966）。“文化”马克思主义者如路易·阿尔杜塞和莫里斯·戈德利耶都属于这类理论家，他们强调在制造我们所称的“社会”的过程中思想和想象的重要性（Godelier 1984：125—78）。在这个问题上，批判理论家柯尼利斯·卡斯托利亚迪斯（Cornelis Castoriadis）也是非常有影响的。然而，想象（l'imaginaire）这个术语的提倡可能主要得归功于雅克·拉康的示范。

彼埃尔·布尔迪厄对列维-斯特劳斯和其他结构主义者的批评也是指向同

一个方向。他认为，在他们的著作中所暗示的文化的“规则”太机械了。作为替代，他提出了一个更灵活的概念——“惯习”（habitus），这个概念起源于亚里士多德（通过圣托马斯·阿奎那和艺术史家欧文·潘诺夫斯基传递下来）。“惯习”被定义为一系列“能够使能动者产生与不断变化的状况相适应的各种实践的成规”（Bourdieu 1972：16，78—87）。这个概念的核心是一种“有规则的随机应变”，这个说法使人想起前面提及的口传诗人的套话和题目（参见本书第109页）。

像福柯（以及哲学家梅罗-庞蒂）一样，布尔迪厄颠覆了笛卡儿提出的精神与肉体的经典区分，嘲笑它是“机器的鬼魂”论。布尔迪厄笔下的实践都很难归类为“精神的”还是“物质的”。例如，阿尔及利亚的卡比尔人（Kabyle）的荣誉感——布尔迪厄正是在他们中间进行他的田野工作的——不仅表现在他们所说的事情上，也同样表现在他们行走的挺直方式上。再有，“如同乌龟一样缓慢地考虑”是像洛卡大叔这样的匈牙利农业工人在有意无意地反抗当局的过程中形成的（参见本书第91页），这也为布尔迪厄所指的“惯习”提供了一个生动的例子。

在文学和哲学领域，或者是在它们的中间领域，一个关于文化创造力的类似假设构成了法国哲学家雅克·德里达及其追随者所实施的“解构”——即他们处理文本的独特方法——的基础。这种方法关注揭示文本的矛盾，把注意力集中在它们的暧昧之处，按照与文本本身及其作者相反的思路来读解它。如果对二元对立的兴趣是结构主义者的标志的话，那么后结构主义者的标识则是对破坏这些范畴的兴趣。因此，德里达对“增补”（supplement）很有兴趣，因为它既意味着“增添”，又意味着“替补”（Derrida 1967：141—64；1972；参见Norris 1982；Culler 1983）。

历史学家对这些发展作出了什么样的反应呢？如果我们要以一种精确的方式来定义解构、后结构主义和相关的发展的话，那么表明它们的影响的例子相对很少。虽然“解构”这个词（“分解成碎片”）越来越流行，却只有个别历史学家，主要是北美的历史学家，透露在他们的实际工作中存在着德里达的启示。

例如，琼·斯科特（Joan Scott）就从“增补的逻辑”的角度分析了妇女史与一般历史学之间的关系。哈鲁图尼安（H. D. Harootunian）提供了一个新的、有争议的、理解德川时代日本“本土主义”（nativism）（即认同意识）话语的方法。它使用了“作为游戏形式的概念成规”（conceptual schemes as forms of play）的概念，并把这个概念当作是认为意识形态是社会的反映的传统观点的解毒剂。斯图尔特·克拉克关于巫术观念的研究特别关注语言，强调语言含义的不稳定性。受德里达启发，克拉克指出：“即使有教养的欧洲人联合起来把16和17世纪变成反魔鬼的伟大时代，他们的信仰体系也肯定取决于他们想要排斥什么”（J. W. Scott 1991：49—50；

Harootunian 1988：1—22；S. Clark 1997：143）。

再如，蒂莫西·米切尔（Timothy　Mitchell）对19世纪埃及的研究就是建立在德里达的延异概念上——“不是事物之间的区别形式或时间间隔，而是存在于事物之中的一直不稳定的迟延或分异”——其目的在于重新思考关于殖民城市的公认观点。米切尔确认这样一种悖论：为了把自己表现为现代的，城市依赖于维持把他者拒之门外的屏障。这种依赖性把外部世界、东方……变成现代城市的一个组成部分（Mitchell 1988：145，149）。

除了这些少数例外，整个史学界对后现代主义依然有某种怀疑。1991年，劳伦斯·斯通给著名杂志《过去与现在》写了一封信，谈论一些人对史学造成的威胁，因为这些人宣称：“文本之外别无他物”，“实在与想象的东西都是想象出来的”。接下来的一期发表了两篇回应文章。值得注意的是，这两篇都是更年轻的史学家写的。甚至那一代史学家的多数人，至少在英国，很可能更倾向斯通的立场（Stone　1991；Joyce　1991；C.　Kelly 1991）。

另一方面，如果我们从后现代主义转向后现代，正如前面所述，这个更含混的词似乎适合用来描述历史研究的某些新特征。例如，一种从阿诺德·豪泽的那种“文化的社会史”向法国历史学家罗歇·夏蒂埃所描绘的“社会的文化史”的转变越来越流行。从乔治·杜比对社会的“三个等级”的研究中（参见本书第61页），或者是在最近一部关于一个法国和印度的形象的著作中，可以看出历史学家逐渐认识到“想象”的力量（Chartier　1997；Duby 1978；Nora　1984—93；Inden　1990）。再如，关于语言的社会史研究已经不仅关注社会对语言的影响，而且关注相反的情况——例如“中产阶级”和“工人阶级”这样的对立概念在社会集团的建构中的重要性（Burke and Porter 1987；Corfield 1991）。

社会组织的形式，如“部落”或“种姓”曾经被认为是“社会现实”，现在被看作是集体表象。例如，按照法国人类学家让-吕克·安塞勒的说法，西非的班巴拉族、富拉尼族等部落或族群实际上是殖民当局和人类学家发明出来的概念，尽管这些术语后来也被非洲人所采用（有些历史学家对印度的种姓也持类似观点）。安塞勒本人认为“班巴拉”这样的概念所表示的不是实体——他批评那种实体论是“本质主义”，而是正在发生文化转变的体系。他的观念包含空间和时间两个方面。从空间上看，群体之间没有明显的界限，从时间上也可以观察到“不断再分类”的过程（关于种姓，见Dirks：2001）。

即便是用砖石、沥青修建的城市，这样的物质实体也不再被视为一个社会实体。它被像曼纽尔·卡斯特尔这样的城市社会学家化解了。卡斯特尔注意到社会关系的瓦解以及流动的重要性——人员、商品和信息的流动。在当今的世界体系里，“城市无所不在”，迫使地理学家、社会学家和历史学家重新想象什么是城市。卡斯特尔跳出城市，声称在互联网时代，“网络

构成了关于我们社会的新的社会形态”。如果他是对的，那么上面所说的网络分析也是后现代的一个标志，也可能是现代的配置——我们不再称之为结构一被投影到了过去（Castells 1968，1996：469；参见Abrams 1978；Amin and Thrift 2002）。

为了对文化建构的过程作一个生动的说明，我们可以再回到西蒙·沙马（Simon Schama）对17世纪的荷兰人所作的研究——《富人的尴尬》。沙马特别关心荷兰这个当时的新国家是以什么方式塑造民族特性的。他讨论了各种各样广泛的题目，从清洁到抽烟，从古代巴达维亚人的宗教到把荷兰共和国作为新以色列的神话，他是从认同的建构这个角度来看待这些题目的。例如，仿照人类学家玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）对犹太人的饮食规定的解释，沙马认为，“追求整洁和尚武精神，是对分离的肯定”。弗洛伊德关于注重细节差异的自恋论与此相差不远（Schama 1987：375—96；Douglas 1966）。

在文化研究中的这个变化是非常说明问题的，但是它也引起了一些问题。很难否认在一些传统的文化研究方法中暗含着还原主义，涂尔干和马克思的研究方法概莫能外，但是这种相反的反应可能走得太远。当前对文化创造力的强调和把文化作为历史上的一种积极力量的观点，需要增加某种关于约束的认识，创造力是在这些约束下进行运作的。不是简单地用社会的文化史来替换文化的社会史，我们需要同时带着这两套观念进行研究，当然，这可能很难。换言之，能够从辩证的角度考察文化与社会之间的关系，把双方都看成是积极的和消极的、决定的和被决定的伙伴，这是最有益的（参见Samuel 1991）。

无论如何，文化建构应该被看作是一个问题而不是一个假设，是一个值得更详细地分析的问题。人们怎样建构关于阶级或性别的新概念呢？这个“人们”又是谁呢？我们怎样才能解释对这种变革的接纳呢？或者，把这个问题换个角度，你能解释为什么传统的概念在某些时候不再使某些集团信服吗？

去中心

我们可以看到，与“去稳定”相平行的是空间的置换，即“去中心”。因此，毫不奇怪，地理学家对后现代研究作出了重要贡献（Soja 1989；Harvey 1990；Amin and Thrift 2000）。但是，去中心并不仅限于地理学。例如，它也影响了人们的态度。以往学者们通常从一个视角写作，现在他们努力从多个视角来观察他们研究的对象，在这方面，诺贝特·埃利亚斯依然是一个开路先锋。早在一代人之前他就主张：“社会学应该既考虑第一人称视角，也考虑第三人称视角”，换言之，被论述者的视角和论述者的视角（Elias 1970：127）。哲学家汉斯-格奥尔格·伽达默尔在解释文本时

也提出类似的观点。他建议采用一种对话方法，从意识到原初的作者与后来的解释者之间必然会有分歧入手。伽达默尔认为，应该允许解释者对文本提出质疑，也允许用文本对解释者的观点提出质疑（Gadamer 1960）。

有人觉得这种方法有些传统。历史学家长久以来就在试图重构他们所研究的特定时期人们特有的各种态度；自马林诺夫斯基起，人类学家一直关注他所说的“土著的看法”。他们的态度也被视为资料的一部分，被学者利用乃至滥用，正如在19世纪的经典小说中，角色的声音都从属于一个无所不知的叙述者。

而这种方法的新颖之处在于，消解这种学术观点的中心地位，把它也仅仅作为许多观点中的一种。被书写的对象，无论现存者还是已故者，都不仅仅被当作原料来对待，更是被当作对话者，这样历史学家或人类学家就在过去与现在、被研究的文化和研究者的文化之间往返，对被研究者的理论和解释与我们的理论和解释进行比较和对照。现在的学者比过去更加理解卡尔·曼海姆在20世纪20年代以及有的学者最近再次提出的观点：知识——包括我们的知识——都有具体的社会规定性（Mannheim 1952：134—90；Haraway 1988）。因此，许多学科都纷纷援引巴赫金提出的对话理论（Bakhtin 1981；参见Morson and Emerson 1990：231—68）。

总之，埃利亚斯和伽达默尔的双重视角被多重视角取代了。被研究文化中的人们不是用一种声音说话。“自下而上”撰写历史、重构“被征服者的视野”或“底层阶级”的观点等等构成的潮流非常清晰地显示了这一点（参见本书第89，164页）。妇女史的兴起对视角的多样性也是一个补充，因为它试图从女性角度来撰写历史。

一些历史学家和其他学者试图把这些不同的视角组合起来，因此尝试了一些新的叙事方式。一些希望成为分析家的学者一度排斥叙事，而现在叙事重新获得作为一种理解世界方式的声誉（Stone 1979；Ricouer 1983—5；Burke 1991）。人类学家理查德·普赖斯就采用了在福克纳的小说《喧嚣与骚动》（1929年）和黑泽明的电影《罗生门》（1950年）中行之有效的多重视角，来描述18世纪苏里南的情况。他不是罗列各种个人记述，而是通过三个群体的眼睛来展示当时的状况。这三个群体是黑人奴隶、荷兰官员和摩拉维亚兄弟会传教士。作者将这三种视角连接起来，并加以评论，但是他把自己的评论也表现成另一个视角，即第四种声音，一个“民族志历史学家”的声音（Price 1990；参见Berkhofer 1995：170—201）。换言之，他典型地实践了巴赫金所描述并推崇的“多声部”或“复调”叙事。

由于对民众、妇女和被殖民者的学术研究，上一代人见证了有关人类历史的宏大叙事的崩溃，尤其是启蒙运动所说的人类解放的故事被打破了。按照法国哲学家让-弗朗索瓦·李奥塔的说法，对这个似是而非的故事的质疑是后现代状况的一部分。“宏大叙事名声扫地”。李奥塔是在讨论知识

的正当性时提出这个观点的。但是，他发明的这个术语（宏大叙事）以及同位语“大故事”、“主叙事”和“元叙事”已经被广为采用，成为辩论的中心议题。梅吉尔作了区分，主叙事用于历史的片断，宏大叙事用于整个历史，元叙事用于证明宏大叙事的合理性（Megill 1995）。李奥塔的理论与勒鲁瓦-拉杜里等微观史学家的研究有明显的契合之处，微观史学家也是在20世纪70年代起步的（Lyotard 1979：37；Berkhofer 1995：Cox and Stromquist 1998：95—180）。沃尔夫对这个故事作了一个讽刺性的总结：“古希腊生出罗马，罗马生出基督教的欧洲，基督教的欧洲生出文艺复兴，文艺复兴生出启蒙运动，启蒙运动生出政治民主和工业革命”（Wolf 1982：5）。

如今，一些学者已经把大故事里的所有这些故事都“去中心（消解）”了。例如，了解了其他文化，尤其是穆斯林世界对文艺复兴的贡献，使得我们重新构想关于那一运动的形象（Farago 1975；Burke 2004a）。与之类似，17世纪科学革命的故事也被改写了。

十分具有讽刺意味的是，“科学革命”一词的流行在很大程度上应归功于赫伯特·巴特菲尔德。而这位学者是因批判“辉格派”历史解释（以现在的心态理解古人）而声名卓著（参见本书第113页）。但是，巴特菲尔德也是用现代心态讲述了一个“现代科学起源”的故事，把现代科学的起源说成因思想获得自由和变得客观而发生的一场革命。中国科学史大师李约瑟也认为，“现代科学诞生在欧洲，也只能诞生在欧洲”。他撰写中国科学和文明史，是为了解释和唤起人们关注中国的许多成就。

与之相反，正如我们已经看到的，托马斯·库恩使用“革命”这个词的复数形式，强调“范式”的规律性置换。如今，一些历史学家讲述的是更多元的故事。他们认为，科学只是诸多认识方式之一，是有时——只是在某些地方和某些时候——获得某种知识霸权的一种思维方式（Butterfield 1949，J. Needham 1963；Cunningham and Williams 1993）。

超越欧洲中心论

在历史学家所讲述的一些最宏大的叙事中，有一个是“西方的兴起”。这个故事不仅试图解释欧洲人如何（以及何时）领先于其他经济和军事竞争对手，而且试图解释欧洲霸权的建立对于其他地区造成什么后果。不用说，在后殖民主义时代（参见本书第104页），这个故事变得越来越有争议。

在过去100年间，不断地有西方学者在努力摆脱欧洲中心论，试图采用一种比较的视野，但依然被批判犯了他们极力避免的错误，如把西方兴起的时间说得太早，假设西方文化具有优越性，用一种简单刻板的印象来看世界其他地区（爱德华·赛义德所分析的那种情况），把西方历史视为正常状态，而其他文化偏离了这种正常状态，因此追问，例如，中国为什么没

有发生科学革命或工业革命。

例如，马克斯·韦伯肯定是当时欧洲中心主义最少的学者之一。为了界定西方文明的特征（尤其是他所说的西方制度化的“合理性”），他一生用了很多时间对欧洲和亚洲的经济、政治、宗教，甚至音乐作了系统的比较。他特别关注新教、资本主义和官僚制在西方的兴起，认为这三个现象既相似又相互联系，并把它们与其他地区的现象加以比较。

但是，这并未能阻止有人批评韦伯的西方中心论。他毕竟接受了关于“东方专制主义”的传统西方理论。他相信将高加索人置于顶端的种族等级体系。他也假设了西方文化的优越性，在这些方面，韦伯与当时大多数西方知识分子的观点很相似。韦伯的出众之处在于，他力图从法律、官僚制和资本主义等组织的理性形式（遵守规则）来系统、彻底地解释西方的领先地位。他那部论述新教伦理与资本主义精神的名著是这一宏大工程的一部分（Blaut 2000：19—30）。

阿诺德·汤因比的《历史研究》是少数被广泛阅读的世界历史著作之一。我们在前面已经讨论过。无论它有什么缺陷——批判者多有指摘，这部鸿篇巨制是对历史“去中心”的重要尝试。再如，与韦伯和汤因比一样，威廉·麦克尼尔（写过汤因比的传记）是他那一代欧洲中心主义最少的学者之一。他鼓吹“世界历史”。他的《西方的兴起》是这方面最成功的著作之一。

在这部著作中，麦克尼尔认为，在公元前500年到公元1500年的两千年间，欧亚大陆的四个文明之间有一种“平衡”。这四个文明是中华文明、印度文明、中东文明和西方文明。他写道：“西方人已经习惯于把自己的历史放在前台，因此或许有必要强调在公元前4世纪到公元前2世纪罗马和欧洲历史的边缘性质。”只是到1500年，由于海军技术、对一些疾病的相对免疫力、学习其他文化的较强意愿等等复杂因素，西欧才开始领先其他竞争者，只是到1850年中华帝国、莫卧尔帝国和奥斯曼帝国的崩溃才结束了欧亚大陆的平衡。

麦克尼尔也被批评成鼓吹欧洲中心论，因为他给予撒哈拉以南的历史、哥伦布之前的美洲人非常少的篇幅，还因为他使用了“野蛮”与“文明”的二元对立概念，而当今学者可能完全抛弃这种二分法，至少会对之加以限定（麦克尼尔开始写这部著作是在半个世纪前）。甚至他对近一千年文化互动愈益加强的强调也遭到批评。在这个去中心的时代，任何用一条明确的故事线索来撰写世界历史的尝试都会遭到批评（参见Feireman 1995：41—2）。

麦克尼尔的世界历史是将文化中心与他所谓的“边缘”加以对照。沃勒斯坦等马克思主义世界体系理论家所撰写的世界经济史甚至在更大程度上使用“核心”和“边陲”概念。这些理论家也有一个明确的故事线索，即西方资本主义、帝国主义的兴起以及基于国际分工的“欧洲世界体系”。他们认

为，国际分工导致了世界其他地区的边缘化和低度发展（Frank 1967；Wallerstein 1974；Frank and Gills 1993）。由于这个原因以及其他原因，他们也被批评成鼓吹欧洲中心论。

在这一谱系中，最去中心的故事当然是珍妮特·阿布-卢格霍德讲述的1250—1350年的世界体系。她把中东作为“核心地带”，把欧洲看作“亚体系”。阿布-卢格霍德指出，14世纪中国退出印度洋后，这里有一个经济“空白”，欧洲人才能去填补它。在这个意义上，“东方的衰落先于西方的兴起”（Abu-Lughod 1989：361）。

资本主义和世界市场的兴起及其在世界其他地区造成的后果是另一部受马克思主义启发写成的世界历史的主题。这就是埃里克·沃尔夫的《欧洲与没有历史的民族》。沃尔夫是科班出身的人类学家。这部著作比那些世界体系理论家的作品更多地论述文化和社会变革，如他自己所说，那些理论家更多地关注“核心是如何征服边缘”而不是研究边缘的人民是如何被纳入世界体系以及如何对这个过程做出反应。这一系列的反应就是沃尔夫著作的主题。即便如此，也有人批评他，说他试图建构一个主叙事，尽管有人赞扬他提供了另一种叙事（Wolf 1982：22；参见Robertson 1992：30—31；Feireman 1995：48—9）。

沃尔夫和世界体系理论家都将重点放在西方资本主义的兴起给世界带来的后果。相反，经济史学家埃里克·琼斯和社会学家约翰·霍尔则回到韦伯的问题，但给出了不同的答案。他们两人对资本主义在西方的兴起做出了对立的解释。尽管琼斯也比较详细地论述了政治，借鉴企业理论提出大国享有“规模效应”，但是他的《欧洲的奇迹》（1981年）主要关注的是欧洲长期经济变革。他将欧洲与中国和印度做了比较，声称工业化是“深深扎根于过去的一种经济成长”。他指出，欧洲人曾经比其他民族更能遏制人口的增长。但他对“欧洲奇迹”的解释主要归因于生态。他的重点落在了欧洲的“地理、气候和地貌的多样性”上，认为这种多样性造成了“资源的广泛分布”和自然灾害的低发性。近年来，他的著作被批评为“将多数欧洲中心论观点阐述成断然的、无可争议的事实”，尽管他也强调欧洲的运气、生态资源，而不是强调欧洲人取得的成就（E. L. Jones 1981；批评见Blaut 2000： 78—112）。

霍尔自称是与欧内斯特·盖尔纳和迈克尔·曼一类的晚近“哲理型历史学家”。他的《权力与自由》（1985年）把关注重心放在政治上。他认为，资本主义不能在诸如中华帝国这种他所谓的“拱顶式”国家里发展起来，因为政府凌驾于一批相互分离的社会组织之上，把它们之间的联系，包括经济联系，视为对自己权力的威胁。在中国，政府太强大；在伊斯兰世界，政府又太弱小——因为太弱小或太短命，不能提供商业社会所需要的服务。

霍尔认为亚当·斯密的观点是正确的，即，为了实现“最高程度的丰裕”，所需要的政治条件仅仅是“安定、轻赋、可忍受的司法”，而欧洲就是

这种中庸之道的一个范例。在欧洲，教会和帝国相互抵消，使得一个由许多相互竞争的国家组成的“多极体系”得以出现，从而能够给商人提供服务，又不干涉他们的贸易活动。这种多国体系消除了妨碍资本主义兴起的主要障碍，成为西方“独特的动力机制”。这种思路也被批评为欧洲中心论。盖尔纳在回应这种批评时指出，认为欧洲人“是样本，以此来解释其他一切”的观点遭到唾弃，取而代之的是这样一种观点：“我们是一种反常，只有研究了其他更典型的社会形态才能理解我们自己”（J. A. Hall 1985，1988；斯密的话转引自J. A. Hall 1986：154；批评见Blaut 2000：128—48）。

中国是一个古老的文明，曾经有火药和印刷术等等一系列技术创新。因此任何人试图解释西方的兴起，都面临着中国所提出的特殊问题。一位汉学权威伊懋可早在30年前就找到了一条颇有新意的出路。他提出，中国人之所以没有突破，没有发生工业革命，原因在于他们被困于一个允许“数量增长”但鼓励“质量停滞”的“高水平的平衡陷阱”（Elvin 1973：285—316）。这是勒鲁瓦-拉杜里所说的“静止的历史”的一个地区版本。彭慕兰的著作对这种解释提出了一个新的挑战（Pomeranz 2000）。他认为，中国与西方的“大分流”不是像许多历史学家所主张的发生在1500年前后，而是发生在300年以后，这主要是欧洲控制了美洲资源的结果（Goody 2004）。

这种撰写世界历史的观点具有重大的意味。如果西方经济的兴起始于较近的1800年，那么就有更大的理由来消解以前撰写的世界历史。为了消解成功，即“把欧洲地方化”，就有必要让各大洲的学者来合作写书，不仅仅是以联合国教科文组织的《人类的历史》编写组的方式，而且应该三四个人一组，从而加强对话乃至实现伽达默尔所说的“视野的融合”（Chakrabarty 2000）。即便如此，依然有一个重大问题：如何向读者展示“巨大画面”，而又不回到欧洲中心论的“宏大叙事”。

全球化

世界史的著作正在越来越多地涌现。在英语世界，麦克尼尔的《西方的兴起》实际上曾经至少独步于学术界达几十年之久，但是现在已经有了各种各样的竞争对手。1997至2000年，有三部重要的世界史著问世：贾雷德·戴蒙德的《枪炮、病菌与钢铁》、戴维·兰德斯的《国富国穷》和菲利普·柯廷的《世界与西方》。与它们几乎同时的是联合国教科文组织支持的新的多卷本《人类的历史》。

无论是撰写这类著作的热情，还是批评它们是欧洲中心论的热情，都可以看作是我们这个时代“全球化”的一个标志，亦即，由于洲际通讯的愈益加强，世界整体的意识越来越强。这种文化潮流也扩展到历史学（尽管还有许多从民族国家的角度撰写的历史著作），也影响到社会理论。弗雷

雷的社会理论“热带化”的梦想正在实现，后殖民研究就是这种趋势的一个范例。

与后现代主义一样，并且与之相辅相成，全球化观念已经成为一个争论话题，而历史学在这里面——至少迄今为止——再次扮演一个较小的角色，尽管“全球化”描述的是一个具有时间性的趋势（A. G. Hopkins 2002：1—10）。人们刚刚开始撰写全球化的历史，继承了麦克尼尔关于世界各地互动加强的观点，但摆脱了西方的兴起这个沉重的问题。这种历史是历史与理论——经济、社会、政治和文化一之间加强互动的一个舞台。地理学家已经在分析由于新的通讯方式的兴起而导致的世界的“压缩”和“无地方性”（placelessness）；经济学家则在研究跨国公司的兴起；政治学家讨论民族国家的衰落和世界民主的可能性。社会学家在探究世界文化在变得更同质还是更复杂。人类学家的传统课题消失了，他们转而关注地方与全球的互动，或者是关注阿尔君·阿帕杜莱所说的“流散性公共领域”（diasporie public spheres）和“大众传媒造成的团结”，即散布在全球而由电视和互联网联合起来的想象的共同体（Hannerz 1992，1996；Robertson 1992；Massey 1994；Archibugi and Held 1995；Appadurai 1996；Steger 2003，这是一部精选读本）。

对于这种跨学科讨论，历史学家所能作出的贡献就是更敏锐的过程意识，使得现在与过去的联系变得更明显可见。“全球化”一词是在20世纪80年代被采用，在90年代被推广开来——在全球范围，但是它所描述的进程则要久远得多。如果我们把全球化界定为全球各地的人们之间交往愈益紧密，那么，很显然，这个进程可以追溯到数千年，只是在最近二三十年加速了。有些分析家，如历史学家克里斯托弗·贝利，将这一进程分成若干阶段：“古代全球化”、“17和18世纪的原始全球化”（当时荷兰和英国的东印度公司已经是跨国公司），1800—1950年的“现代”全球化，此后是“后殖民”全球化。一些历史学家强调19世纪晚期是一个重要的转捩点，不仅在世界市场的历史上如此，而且由于电报和电话的发明，在全球通讯的历史上也是转捩点（Robertson 1992：57—60；A.G. Hopkins 2002；Bayly 2004）。

如果说历史学家对全球化争论的一个贡献是，提醒讨论者注意这种互动进程已经进行了很久，那么另一个贡献则是，指出全球化在现在的局限，尤其是在全球认同方面。正如布罗代尔所强调的，不同的变革是以不同的速度进行。现代技术发展得太快了，让我们多数人感到眩晕。制度发展滞后了，尽管需要它们适应变化的世界。心态的变革更缓慢：一定如此，因为人生最初两三年对于以后的发展非常重要。

例如，在19世纪，民族的建构比民族认同快得多。正如一位政治领袖指出的，在缔造意大利以后，有必要缔造意大利人。与之类似，造就欧洲认同的努力要比欧盟的建立迟缓，而且在欧洲认同的问题解决之前，全球

化的潮流已经席卷而来。

我们希望，在探讨历史和社会理论方面，不久的未来会有一种更具有全球视野也更被广泛接受的思路，这种思路不仅被用于研究文化杂交的进程，而且本身就是这种文化杂交的体现。

结　语

本书试图在休谟所说的“狂热”和“迷信”之间，在现在对新方法的热衷与对传统方式的偏执之间采取一种中道立场。我希望能够说服历史学家更加重视社会理论，也说服社会理论家更加关注历史。

实证研究者和理论家现在已经不是两个自我封闭的群体，而是一个光谱上的两端，这一点如果最初还不明显，那么到现在应该已经很清楚了。人们往往向靠近理论一端的邻近学科借鉴概念。例如，历史学家借鉴人类学家，人类学家借鉴语言学家，语言学家借鉴数学家。

与民族志学者一样，作为回馈，历史学家提醒人们不要忘记人类经验和制度的复杂多样性——理论家肯定要加以简化处理。正如我在前面所说（参见本书第32页），简化是他们的职能，是他们对研究方法和学科间实行分工的一个贡献。但是，这种多样性提示我们，理论不能被简单地“应用”于历史。

另一方面，理论所能做的是给历史学家提出关于他们研究的时代的新问题，或者给他们提供关于老问题的新答案。理论也变得越来越五花八门，给可能的使用者造成了一些问题。首先，有一个如何在相互竞争的理论之间做出选择的问题——通常是基于一般理论和历史学家所考虑的具体问题之间的契合程度。其次，有一个如何协调理论及其含义与借鉴者的整个概念体系的问题。对于一些更具哲学素养的读者来说，本书似乎是在为折衷主义辩解。这是历史学家常常因为在自己的研究工作中借用理论和概念而受到的指责。有时这种指责是有道理的。但是，如果将折衷主义界定为同时接受互相矛盾观点，那么就本书而言，我拒绝这种指责。不过，如果这个词的意思是在不同的地方寻找想法，那么我很乐意承认自己是一个折衷主义者，对无论来自何方的新思想都持开放态度，有能力让它们为自己所用，并且能找到检验它们的方式，这是一个优秀的历史学家或一个优秀的理论家的标志。

如果用一句话来总结理论的价值，可以这样说，与比较的方法相似，理论能够让历史学家意识到除了自己所习惯的假设和解释外，还有其他可能的选择，从而扩展了历史学家的想象力。

修订后记

本书是2000年版中译本的修订版。原中译本依据的是1992年的英文版，由我组织4位研究生译出，并对全书作了校阅。

2004年，彼得·伯克推出英文修订本，增删和调整之处颇多。受上海人民出版社编辑苏贻鸣先生委托，我依据英文新版，对中译文做了全面修订，并请研究生刘小鸥修订边码和索引。

现在，国外学术信息的获取已经大为便捷。但是，如本书这样对历史学和社会理论互动交融的全景考察，仍有导引的价值，值得向读者推荐。

刘北成

2009年5月于清华大学